(فهرست الجزء الثاني من تفسير الفخر الرازي)

صحيفه

٢٣٣

صحيفة

صحيفة

تم فهرست الجزء الثانى

*

الجزء الثاني من كتاب مفاتيح الغيب المشتهر
بالتفسير الكبير للإمام الفخر الرازي محمد فخر
الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر
المشتهر بخطيب الري نفع
الله به المسلمين
امين
تم

*

بسم الله الرحمن الرحيم

(تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد)

في الآية مسائل * (المسألة الاولى) * (تلك) ابتداء وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كأنه قيل تلك الجماعة الرسل بالرفع لانه صفة لتلك وخبر الابتداء فضلنا بعضهم على بعض * (المسألة الثانية) * في قوله تلك الرسل أقوال * أحدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبياء عليهم السلام في القرآن كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم * والثاني ان المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا * والقول الثالث وهو قول الاصم تلك الرسل الذين أرسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض * (المسألة الثالثة) * وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره أبو مسلم وهو أنه تعالى أنبأ محمدا صلى الله عليه وسلم من اخبار المتقدمين مع قومهم كسؤال قوم موسى أرنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وكقوم عيسى بعد أن شاهدوا منه احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم أقام فريق على الكفر به وهم اليهود وفريق زعموا أنهم أولياؤه وادعت على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملأ من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا ملكه بعد المسألة وكذلك ما جرى من أمر النهر فعزى الله رسوله عما رأى من قومه من التكذيب والحسد فقال هؤلاء الرسل الذين كلم الله تعالى بعضهم ورفع الباقين درجات وأيد عيسى بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه بعد مشاهدة المعجزات وأنت رسول مثلهم فلا تحزن على ما ترى من قومك فلو شاء الله لم تختلفوا أنتم وأولئك ولكن ما قضى الله فهو كائن وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم على ايذاء قومه له * (المسألة الرابعة) * أجمعت الامة على ان بعض الانبياء أفضل من بعض وعلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل ويدل عليه وجوه * أحدها قوله تعالى وما أرسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة لكل العالمين لزم أن يكون

أفضل من كل العالمين * الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه قرن ذكر محمد بذكره فى كلمة الشهادة وفى الاذان وفى التشهد ولم يكن ذكر سائر الانبياء كذلك * الحجة الثالثة انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول فقد أطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله أحق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول * الحجة الرابعة أن الله تعالى أمر محمدا بأن يتحدى بكل سورة من القرآن فقال فأتوا بسورة من مثله وأقصر السور سورة الكوثر وهى ثلاث آيات وكان الله تحداهم بكل ثلاث آيات من القرآن ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية وكذا آية لزم أن لا يكون معجز القرآن معجزا واحدا بل يكون ألفى معجزة وأزيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع آيات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد بهذه الآيات الكثيرة كان أولى * الحجة الخامسة ان معجزة رسولنا أفضل من معجزات سائر الانبياء فوجب أن يكون رسولنا أفضل من سائر الانبياء بيان الاول قوله عليه السلام القرآن فى الكلام كآدم فى الموجودات بيان الثانى ان الخلعة كلما كانت أشرف كان صاحبها أكرم عند الملك * الحجة السادسة أن معجزته عليه السلام هى القرآن وهى من جنس الحروف والاصوات وهى اعراض غير باقية وسائر معجزات سائر الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى آخر الدهر ومعجزات سائر الانبياء فانية منقضية * الحجة السابعة انه تعالى بعد ما حكى أحوال الانبياء عليهم السلام قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فامر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بمن قبله فاما ان يقال انه كان مأمورا بالاقتداء بهم فى أصول الدين وهو غير جائز لانه تقليد أو فى فروع الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا أن يكون المراد محاسن الاخلاق فكأنه سبحانه قال انا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم فاختر أنت منها أجودها وأحسنها وكن مقتديا بهم فى كلها وهذا يقتضى انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب أن يكون أفضل منهم * الحجة الثامنة انه عليه السلام بعث الى كل الخلق وذلك يقتضى أن تكون مشقته أكثر فيجب أن يكون أفضل أما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وأما أن ذلك يقتضى أن تكون مشقته اكثر فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان وأنصار فاذا قال لجميع العالمين يا أيها الكافرون صار الكل اعداء له وحينئذ يصير خائفا من الكل فكانت المشقة عظيمة وكذلك فان موسى عليه السلام لما بعث الى بنى اسرائيل فهو ما كان يخاف أحدا الا من فرعون وقومه وأما محمد عليه السلام فالكل كانوا اعداء له يبين ذلك ان انسانا لو قيل له هذا البلد الخالى عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وحيدا وبلغ اليه خبرا يوحشه ويؤذيه فانه قلما سمحت نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى بادية بعيدة ليس فيها انيس ولا صديق وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان أما النبى صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمورا بأن يذهب طول ليله ونهاره فى كل عمره الى الجن والانس الذين لا عهد له بهم بل المعتاد منهم انهم يعادونه ويؤذونه ويستخفونه ثم انه عليه السلام لم يبل من هذه الحالة ولم يتلكأ بل سارع اليه سامعا مطيعا فهذا يقتضى انه تحمل فى اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا قال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان ذلك البلاء كان على الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا اعظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فما ظنك بالرسول واذا ثبت ان مشقته أعظم من مشقة غيره وجب أن يكون فضله أكثر من فضل غيره لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها * الحجة التاسعة ان دين محمد عليه السلام أفضل الاديان فيلزم أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الانبياء بيان الاول انه تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا الدين أفضل وأكثر ثوابا كان واضعه أكثر ثوابا من واضعى سائر الاديان فيلزم أن يكون محمد

أفضل من سائر الانبياء * الحجة العاشرة أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الامم فوجب أن يكون محمد
أفضل الانبياء بيان الاول قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس بيان الثانى ان هذه الامة انما نالت
هذه الفضيلة لمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله وفضيلة
التابع توجب فضيلة المتبوع وأيضا ان محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر ثوابا لانه مبعوث الى الجن والانس
فوجب أن يكون ثوابه أكثر لان لكثرة المستجيبين أثرا فى علو شأن المتبوع * الحجة الحادية عشرة انه عليه
السلام خاتم الرسل فوجب أن يكون أفضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح فى المعقول * الحجة الثانية
عشرة ان تفضيل بعض الانبياء على بعض يكون لامور منها كثرة المعجزات التى هى دالة على صدقهم
وموجبة لتشريفهم وقد حصل فى حق نبينا عليه السلام ما يفضل على ثلاثة آلاف وهى بالجملة على أقسام
منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل واروائهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق
بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها اختصاصه فى ذاته بالفضائل نحو كونه أشرف نسبا
من أشراف العرب وأيضا كان فى غاية الشجاعة كما روى انه قال بعد محاربة على رضى الله عنه لعمرو
ابن ود كيف وجدت نفسك يا على قال وجدتها لو كان كل أهل المدينة فى جانب وأنا فى جانب لقدرت
عليهم فقال تأهب فانه يخرج من هذا الوادى فتى يقاتلك الحديث الى آخره وهو مشهور ومنها فى خلقه
وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب * الحجة الثالثة عشرة
قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة وذلك يدل على انه أفضل من آدم ومن كل أولاده
وقال عليه السلام أنا سيد ولد آدم ولا فخر وقال عليه السلام لا يدخل الجنة أحد من النبيين حتى أدخلها
أنا ولا يدخلها أحد من الامم حتى تدخلها أمتى وروى أنس قال صلى الله عليه وسلم أنا أول الناس خروجا
اذا بعثوا وأنا خطيبهم اذا وفدوا وأنا مبشرهم اذا أيسوا لواء الحمد بيدى وأنا أكرم ولد آدم على ربى
ولا فخر وعن ابن عباس قال جلس ناس من الصحابة يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم
فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وقال آخر ماذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليما وقال آخر
فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قد سمعت
كلامكم وحجتكم ان ابراهيم خليل الله وهو كذلك وموسى نجى الله وهو كذلك وعيسى روح الله وهو كذلك
وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك ألا وأنا حبيب الله ولا فخر وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وأنا
أول شافع وأنا أول مشفع يوم القيامة ولا فخر وأنا أول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لى فأدخلها ومعى
فقراء المؤمنين ولا فخر وأنا أكرم الاولين والآخرين ولا فخر * الحجة الرابعة عشرة روى البيهقى فى فضائل
الصحابة انه ظهر على بن أبى طالب من بعيد فقال عليه السلام هذا سيد العرب فقالت عائشة ألست أنت
سيد العرب فقال أنا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه أفضل الانبياء عليهم السلام * الحجة
الخامسة عشرة روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت خمسا لم يعطهن
أحد قبلى ولا فخر بعثت الى الاحمر والاسود وكان النبى قبلى يبعث الى قومه وجعلت لى الارض مسجدا
وطهورا ونصرت بالرعب أمامى مسيرة شهر وأحلت لى الغنائم ولم تكن لاحد قبلى وأعطيت الشفاعة
فادخرتها لامتى فهى نائلة ان شاء الله تعالى لمن لا يشرك بالله شيأ وجه الاستدلال انه صريح أن الله
تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره * الحجة السادسة عشرة قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذى
فى تقرير هذا المعنى ان كل أمير فانه تكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذى تكون امارته على قرية تكون
مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك الشرق والغرب احتاج الى أموال وذخائر أكثر من أموال أمير تلك القرية
فكذلك كل رسول بعث الى قومه فأعطى من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة
فالمرسل الى قومه فى طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع
والمرسل الى كل أهل الشرق والغرب أنسهم وجنهم لا بد وأن يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه أن يقوم بسعيه

بأمور أهل الشرق والغرب وإذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء
كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لاجرم أعطى من كنوز
الحكمة والعلم ما لم يعط أحد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه أحد من البشر قال تعالى في حقه
فأوحى الى عبده ما أوحى وفي الفصاحة الى أن قال أوتيت جوامع الكلم وصار كتابه مهيمنا على الكتب
وصارت أمته خير الامم * الحجة السابعة عشرة روى محمد بن الحكيم الترمذي رحمه الله في كتاب النوادر
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني
حبيبا ثم قال وعزتي وجلالي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي * الحجة الثامنة عشرة في الصحيحين
عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء من قبلي
كمثل رجل ابتنى بيوتا فأحسنها وأجملها وأكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس
يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون ألا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك فقال محمد كنت أنا تلك اللبنة
* الحجة التاسعة عشرة ان الله تعالى كلما نادى نبيا في القرآن ناداه باسمه يا آدم اسكن وناديناه
أن يا ابراهيم يا موسى اني انا ربك وأما النبي عليه السلام فانه ناداه بقوله يا أيها النبي يا أيها الرسول
وذلك يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه * الاول ان معجزات الانبياء كانت أعظم من معجزاته فان آدم
عليه السلام كان مسجود الملائكة وما كان محمد عليه السلام كذلك وان ابراهيم عليه السلام ألقي
في النيران العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وان موسى عليه السلام أوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد
ما كان له مثلها وداود لان له الحديد في يده وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والرياح مسخرين له
وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى أنطقه الله في الطفولية وأقدره على احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم * الحجة الثانية انه تعالى
سمى ابراهيم في كتابه خليلا فقال واتخذ الله ابراهيم خليلا وقال في موسى عليه السلام وكلم الله موسى تكليما
وقال في عيسى عليه السلام ونفخنا فيه من روحنا وشئ من ذلك لم يقله في حق محمد عليه السلام *
الحجة الثالثة قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وقال صلى الله عليه وسلم لا تخيروا بين الانبياء
* الحجة الرابعة روى عن ابن عباس قال كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول
عبادته وابراهيم بخلته وموسى بتكليم الله تعالى اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله أفضل منهم
بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله فقال فيم أنتم
فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد أن يكون خيرا من يحيى بن زكريا وذلك انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها *
والجواب ان كون آدم عليه السلام مسجودا للملائكة لا يوجب أن يكون أفضل من محمد عليه السلام
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة وقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
ونقل ان جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد عليه السلام ليلة المعراج وهذا أعظم من السجود وأيضا انه
تعالى صلى بنفسه على محمد وأمر الملائكة والمؤمنين بالصلاة عليه وذلك أفضل من سجود الملائكة *
ويدل عليه وجوه * الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم تأديبا وأمرهم بالصلاة على محمد صلى
الله عليه وسلم تقريبا * والثاني ان الصلاة على محمد عليه السلام دائمة الى يوم القيامة وأما سجود
الملائكة لآدم عليه السلام ما كان الا مرة واحدة * والثالث أن السجود لآدم انما تولاه الملائكة
وأما الصلاة على محمد فانما تولاه رب العالمين ثم أمر بها الملائكة والمؤمنين * والرابع ان الملائكة
أمروا بالسجود لآدم لاجل ان نور محمد عليه السلام في جبهة آدم فان قيل انه تعالى خص آدم بالعلم فقال
وعلم آدم الاسماء كلها وأما محمد فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك
ضالا فهدى وأيضا فمعلم آدم هو الله تعالى قال وعلم آدم الاسماء ومعلم محمد عليه السلام جبريل عليه السلام
لقوله علمه شديد القوى والجواب انه تعالى قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم وعلمك ما لم تكن تعلم وكان

(ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات) وفيه مسائل * (المسألة الاولى) * تعلق هذه بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلفت أقوامهم فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا * (المسألة الثانية) * احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية وقالوا تقدير الآية ولو شاء الله ان لا يقتتلوا لم يقتتلوا والمعنى ان عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته وعلى ان قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بارادة الله تعالى وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان أن الكفار اذا قتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال انه تعالى لو شاء لاهلكهم وأبادهم أو يقال لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا واذا كان كذلك فقوله ولو شاء الله المراد منه هذه الانواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الامام لم يعبد المجوس النار في مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها وكذا ههنا ثم أكد القاضي هذه الاجوبة وقال اذا كانت المشيئة تقع على وجوه وتنتفي على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لاسيما وهذه الانواع من المشيئة متباينة متنافية والجواب ان أنواع المشيئة وان اختلفت وتباينت الا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث انها مشيئة لا من حيث انها مشيئة خاصة فوجب أن لا يكون هذا المسمى حاصلا وتخصيص المشيئة بمشيئة خاصة وهي اما مشيئة الهلاك أو مشيئة سلب القوى والقدر أو مشيئة القهر والاجبار تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما ان هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لان الله تعالى اذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والاثبات وبين السلب والايجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والاثبات وذلك محال فثبت ان ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان القاطع القاهر على ضد قولهم وبالله التوفيق * ثم قال (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم كفر) فقد ذكرنا في أول الآية ان المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا واذا لم يختلفوا لم يقتتلوا واذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على ان الفعل لا يقع الا بعد حصول الداعي لانه بين ان الاختلاف يستلزم التقاتل والمعنى ان اختلافهم في الدين يدعوهم الى المقاتلة وذلك يدل على ان المقاتلة لا تقع الا لهذا الداعي وعلى انه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذا الوجه يدل على ان الفعل يمتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره لان الدواعي تستند لا محالة الى داعية يخلقها الله في العبد دفعا للتسلسل فكانت الآية دالة أيضا من هذا الوجه على صحة مذهبنا * ثم قال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) فان قيل فما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي رحمه الله انما كرره تأكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم انهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى * ثم قال (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الاصحاب بهذه الآية على انه تعالى هو الخالق لايمان المؤمنين وقالوا لان الخصم يساعد على انه تعالى يريد الايمان من المؤمن ودلت الآية على انه يفعل كل ما يريد فوجب أن يكون الفاعل لايمان المؤمن هو الله تعالى وأيضا لما دل على انه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الايمان من الكفار لفعل فيهم الايمان ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على انه تعالى لا يريد الايمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الاعمال وعلى مسألة ارادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل كل ما يريد من أفعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه * أحدها انه تقييد للمطلق * والثاني

انه على هذا التقييد تصير الآية بيانا للواضحات فانه يصير معنى الآية انه يفعل ما يفعله * الثالث ان كل أحد كذلك فلا يكون فى وصف الله تعالى بذلك دليلا على كمال قدرته وعلو مرتبته والله أعلم * قوله تعالى

(يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون) اعلم ان أصعب الاشياء على الانسان بذل النفس فى القتال وبذل المال فى الانفاق فلما قدم الامر بالقتال أعقبه بالامر بالانفاق وأيضا فيه وجه آخر وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا فى سبيل الله ثم أعقبه بقوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه انفاق المال فى الجهاد ثم انه مرة ثانية أكد الامر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ثم أعقبه بالامر بالانفاق فى الجهاد وهو قوله يا أيها الذين آمنوا أنفقوا اذا عرفت وجه النظم فنقول فى الآية مسائل * (المسألة الاولى) * المعتزلة احتجوا على ان الرزق لا يكون الا حلالا بقوله أنفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى أمر بالانفاق من كل ما كان رزقا بالاجماع أما ما كان حراما فانه لا يجوز انفاقه وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراما والاصحاب قالوا ظاهر الآية وان كان يدل على الامر بانفاق كل ما كان رزقا الا أنا نخصص هذا الامر بانفاق كل ما كان رزقا حلالا * (المسألة الثانية) * اختلفوا فى ان قوله أنفقوا مختص بالانفاق الواجب كالزكاة أم هو عام فى كل الانفاقات سواء كانت واجبة او مندوبة فقال الحسن هذا الامر مختص بالزكاة قال لان قوله من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعد والوعيد لا يتوجه الا على الواجب وقال الاكثرون هذا الامر يتناول الواجب والمندوب وليس فى الآية وعيد فكأنه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون فى الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها فى الآخرة والقول الثالث ان المراد منه الانفاق فى الجهاد والدليل عليه انه مذكور بعد الامر بالجهاد فكان المراد منه الانفاق فى الجهاد وهذا قول الاصم * (المسألة الثالثة) * قرأ ابن كثير وأبو عمرو لا بيع ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفى سورة ابراهيم عليه السلام لا بيع فيه ولا خلال وفى الطور لا لغو فيها ولا تأثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين النصب والرفع قد ذكرناه فى قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال * (المسألة الرابعة) * المقصود من الآية ان الانسان يجئ وحده ولا يكون معه شئ مما حصله فى الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقال ونرثه ما يقول ويأتينا فردا أما قوله لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكأنه قال من قبل ان يأتى يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدى به من العذاب والثانى ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال الذى هو فى ملككم قبل ان يأتى اليوم الذى لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب شئ من المال اما قوله ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت بهم الاسباب وقال ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين من أنصار وأما قوله ولا شفاعة يقتضى نفى كل الشفاعات واعلم ان قوله ولا خلة ولا شفاعة عام فى الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين وقد بيناه فى تفسير قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب فى عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور أحدها ان كل أحد يكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه والثانى ان الخوف الشديد غالب على كل أحد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى والثالث انه اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهذين الامرين واذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن كان موصوفا بهما أما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون فنقل عن عطاء بن يسار انه كان يقول الحمد لله الذى قال والكافرون هم

الظالمون ولم يقل الظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها أحدها انه تعالى لما قال
ولا خلة ولا شفاعة أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم الظالمون ليدل
على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على اثبات الشفاعة في حق الفساق
قال القاضي هذا التأويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلم يجب تعلقه بما تقدم
والجواب انا لو جعلناه هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافر قد يكون ظالما
أما اذا علقناه بما تقدم زال الاشكال فوجب المصير الى تعلقه بما قبله التأويل الثاني ان الكافرين اذا
دخلوا النار عجزوا عن التخلص عن ذلك العذاب فالله تعالى لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا أنفسهم
حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظيره قوله تعالى ووجدوا ما عملوا
حاضرا ولا يظلم ربك أحدا والتأويل الثالث ان الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم
فاقتهم وحاجتهم وأنتم أيها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الردىء ولكن قدموا لانفسكم
ما تجعلونه يوم القيامة فدية لانفسكم من عذاب الله والتأويل الرابع الكافرون هم الظالمون لانفسهم
بوضع الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله فانهم كانوا يقولون في الاوثان
هؤلاء شفعاؤنا عند الله وقالوا أيضا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا وتوقع أن يكون شفيعا له
عند الله فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز التوقع منه والتأويل الخامس المراد من الظلم ترك
الانفاق قال تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيأ أي أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون
التاركون للانفاق في سبيل الله وأما المسلم فلا بد وان ينفق منه شيأ قل أو كثر والتأويل السادس
والكافرون هم الظالمون أي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون
أي هم الكاملون في العلم فكذا ههنا وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله والله أعلم * قوله
تعالى (الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي
يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات
والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) اعلم ان من عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم
انه يخلط هذه الانواع الثلاثة بعضها بالبعض أعني علم التوحيد وعلم الاحكام وعلم القصص والمقصود
من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد واما المبالغة في الزام الاحكام والتكاليف وهذا الطريق هو
الطريق الاحسن لا ابقاء الانسان في النوع الواحد لانه يوجب الملال فأما اذا انتقل من نوع من العلوم
الى نوع آخر فكأنه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب فكأنه سافر من بلد الى بلد آخر وانتقل من بستان الى
بستان آخر وانتقل من تناول طعام لذيذ الى تناول نوع آخر ولا شك انه يكون ألذ وأشهى ولما ذكر فيما تقدم
من علم الاحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحي
القيوم وفي الآية مسائل * (المسألة الاولى) * في فضائل هذه الآية روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه قال ما قرئت هذه الآية في دار الا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين
ليلة وعن علي انه قال سمعت نبيكم على اعواد المنبر وهو يقول من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة
لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق أو عابد ومن قرأها اذا أخذ مضجعه أمنه
الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات التي حوله وتذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن فقال لهم علي أين
انتم من آية الكرسي ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سيد البشر آدم وسيد العرب محمد
ولا فخر وسيد الفرس سلمان وسيد الروم صهيب وسيد الحبشة بلال وسيد الجبال الطور وسيد الايام يوم الجمعة وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة آية الكرسي وعن علي انه قال لما كان يوم
بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع قال فجئت وهو ساجد يقول يا حي
يا قيوم لا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر اليه
وكان لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المذكور

والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن
ان يقال انه أشرف من غيره لان ذلك يقتضى نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس عن مجانسة ماسواه فلهذا
السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام فى نهاية الجلالة والشرف ولما كانت
هذه الآية كذلك لاجرم كانت هذه الآية بالغة فى الشرف الى أقصى الغايات وأبلغ النهايات * (المسألة
الثانية) * أعلم ان تفسير لفظة الله قد تقدم فى أول الكتاب وتفسير قوله لا اله الا هو قد تقدم فى قوله والهكم
اله واحد لا اله الا هو بقى هاهنا ان نتكلم فى تفسير قوله الحى القيوم وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان
يقول أعظم أسماء الله الحى القيوم وماروينا انه صلوات الله عليه ما كان يزيد على ذكره فى السجود يوم بدر
يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحته وتقريره ومن الله التوفيق انه لاشك
فى وجود الموجودات فهى اما أن تكون بأسرها ممكنة واما أن تكون بأسرها واجبة واما أن تكون بعضها
ممكنة وبعضها واجبة لاجائز أن تكون بأسرها ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل
واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن أولى بالامكان فهذا المجموع ممكن بذاته وكل
واحد من اجزائه ممكن وكل ممكن فانه لايترجح وجوده على عدمه الا لمرجح غاير له فهذا المجموع مفتقر
بحسب كونه مجموعا وبحسب كل واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات
لم يكن ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بأن كل موجود ممكن وأما القسم الثانى وهو
ان يقال الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضا باطل لانه لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته
لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين ومابه المشاركة مغاير لمابه الممايزة فيكون كل واحد
منهما مركبا من الوجوب الذى به المشاركة ومن الغير الذى به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد
من جزئيه وجزءه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب
الوجود أكثر من واحد لما كان شئ منها واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل
فى مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل ماعداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد
ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ومستغن
فى وجوده عن كل ماسواه واما كل ماسواه فمفتقر فى وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب
لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ماسواه فى ماهيته وفى وجوده فهو القيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات
فالقيوم هو المتقوم بذاته المقوم لكل ماعداه فى ماهيته ووجوده ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو
القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر فى الغير اما أن يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب
واما أن يكون مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار لاجرم ازال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحى
القيوم فان الحى هو الدراك الفعال فبقوله الحى دل على كونه عالما قادرا وبقوله القيوم دل على كونه
قائما بذاته ومقوما لكل ماعداه ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة فى علم التوحيد فأولها
ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء وبرهانه ان كل مركب فانه مفتقر فى تحققه
الى تحقق كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره وكل مركب فهو متقوم بغيره والمتقوم بغيره لا يكون متقوما
بذاته فلا يكون قيوما وقد بينا بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى فى ذاته واحد فهذا الاصل له لازمان
أحدهما ان واجب الوجود واحد بمعنى انه ليس فى الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو
فرض ذلك لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين ومابه المشاركة غير مابه المباينة فيلزم كون كل واحد منهما
فى ذاته مركبا عن جزءين وقد بان انه محال اللازم الثانى انه لما امتنع فى حقيقته أن تكون مركبة من
جزءين امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذا ثبت انه ليس بمتحيز
امتنع كونه فى الجهة لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس
فى الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون وثانيها انه لما كان قيوما كان قائما بذاته وكونه قائما

بذاته يستلزم أمورا اللازم الاول أن لا يكون عرضا فى موضوع ولا صورة فى مادة ولا حالا فى محل أصلا
لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير لا يكون قيوما بذاته واللازم الثانى قال بعض العلماء لا معنى
للعلم الا الحضور وحقيقة المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة
عند ذاته واذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذن ذاته معلومة
لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره ولانا بينا انه قيوم بمعنى كونه مقوما لغيره وذلك التأثير ان كان
بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وان يكون له شعور بفعله وان كان بالايجاب لزم أيضا كونه عالما بكل
ماسواه لان ذاته موجبة لكل ماسواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائما بالنفس لذاته كونه عالما بذاته
والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها
لما كان قيوما لكل ماسواه كان كل ماسواه محدثا لان تأثيره فى تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء
ذلك الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب أن يكون
الكل محدثا ورابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استندت كل الممكنات اليه اما بواسطة أو بغير واسطة
وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا مما قد فصلناه وأوضحناه فى هذا الكتاب فى آيات
كثيرة فأنت ان ساعدك التوفيق وتأملت فى هذه المعاقد التى ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشئ
من المسائل المتعلقة بالعلم الالهى الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الاعظم
هو هذا وأما سائر الآيات الالهية كقوله والهكم اله واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله أنه لا اله الا هو ففيه
بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند وأما قوله قل هو الله أحد ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند
وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الاجزاء وأما قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض ففيه بيان
صفة الربوبية وليس فيه بيان وحدة الحقيقة أما قوله الحى القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما
يقتضى أن يكون قائما بذاته وأن يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضى الوحدة بمعنى نفى الكثرة
فى حقيقته وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفى الضد والند ويقتضى نفى التحيز وبواسطته يقتضى نفى الجهة
وأيضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه جسما كان أو روحا عقلا كان
أو نفسا ويقتضى استناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء
والقدر فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهى فلا جرم بلغت هذه الآية
فى الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب أن يكون هو الاسم الاعظم من أسماء الله تعالى ثم انه تعالى
لما بين انه حى قيوم أكد ذلك بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يغفل عن تدبير الخلق لان القيم بأمر
الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيوم الممكنات فلا يمكن ان
يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تأخذه سنة ولا نوم كالتأكيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كما يقال لمن ضيع
وأهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره رتب عليه
حكما وهو قوله له ما فى السموات وما فى الارض لانه لما كان كل ماسواه انما تقومت ماهيته وانما يحصل
وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم أن يكون كل ماسواه ملكا له وملكا له وهو المراد من قوله له
ما فى السموات وما فى الارض ثم لما ثبت انه هو الملك والمالك لكل ماسواه ثبت ان حكمه فى الكل جار وليس
لغيره فى شئ من الاشياء حكم الا باذنه وأمره وهو المراد بقوله من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين
أنه يلزم من كونه مالكا للكل أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين أيضا انه يلزم من
كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل أن لا يكون لغيره فى ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه
وهو قوله يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون
بشئ من علمه وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه
فى السموات وفى الارض بين أن ملكه فيما وراء السموات والارض أعظم وأجل وان ذلك مما لا تصل

اليه

اليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه فى الكل على نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته منزها عن الاحتياج الى غيره فى أمر من الامور فتعالى عن أن يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان أو متغيرا حتى يحتاج الى زمان فقال وهو العلىّ العظيم فالمراد منه العلوّ والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره فى أمر من الامور ولا يناسب غيره فى صفة من الصفات ولا فى نعت من النعوت فقوله وهو العلىّ العظيم اشارة الى ما بدأ به فى الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام أكمل ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير أما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسألتان *(المسألة الاولى)* الله رفع بالابتدا وما بعده خبره *(المسألة الثانية)* قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين * الاول انه تعالى كان الها فى الازل وما كان معبودا * والثانى انه تعالى أثبت معبودا سواه فى القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة أما قوله الحىّ ففيه مسائل *(المسألة الاولى)* الحىّ أصله حيى كقولهم حذر وطمع فأدغمت الياء فى الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانبارى أصله الحيو فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة *(المسألة الثانية)* قال المتكلمون الحىّ كل ذات يصح أن يعلم ويقدر واختلفوا فى أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشئ بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع وقد ثبت أن الامتناع أمر عدمىّ اذ لو كان وصفا وجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت أن الامتناع عدم وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع وثبت أن عدم العدم وجود لزم أن يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب *(المسألة الثالثة)* للقائل أن يقول لما كان معنى الحىّ هو انه الذى يصح أن يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات والذى عندى فى هذا الباب أن الحىّ فى أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصحة بل كل شئ كان كاملا فى جنسه فانه يسمى حيا ألا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات * وقال تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فأحيينا به الارض والصفة المسماة فى عرف المتكلمين انما سميت بالحياة لان كمال حال الجسم أن يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الاشجار أن تكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال الارض أن تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الاصلىّ من لفظ الحىّ كونه واقعا على أكمل أحواله وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لانّ المفهوم من الحىّ هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بأنه كامل فى هذا دون ذاك دلّ على أنه كامل على الاطلاق فقوله الحىّ يفيد كونه كاملا على الاطلاق [والكامل هو أن لا يكون قابلا للعدم لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لانّ كونه سببا لتقويم غيره يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحىّ مع زيادة فهذا ما عندى فى هذا الباب والله أعلم أما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل *(المسألة الاولى)* القيوم فى اللغة مبالغة فى القائم فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز أن يكون على فعول لانه لو كان كذا لكان قوّوما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام

وقيم ويروى عن عمر رضي الله عنه انه قرأ الحي القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لا عربية لانهم يقولون حيا قيوما وليس الامر كذلك لانا بينا أن له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار وديور ودير وهو من الدوران أي ما بها الخلق يدور يعني يجيء ويذهب وقال أمية بن أبي الصلت قدرها المهيمن القيوم

(المسألة الثانية) اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء وتأويله انه قائم بتدبير أمر الخلق في ايجادهم وفي أرزاقهم ونظيره من الآيات قوله تعالى أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله أنه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده وهذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير وأقول هذا القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تأخذه سنة ولا نوم تكرارا * أما قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل *(المسألة الاولى)* السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس فان قيل اذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تأخذه سنة فقد دل ذلك على أنه لا يأخذه نوم بطريق الاولى وكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الآية لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم *(المسألة الثانية)* الدليل العقلي دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى لان هذه الاشياء اما أن تكون عبارات عن عدم العلم أو عن أضداد العلم وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون عالما و يصح أن لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى الفاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال فلا بد وأن ينتهي الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا *(المسألة الثالثة)* يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حكى عن موسى عليه السلام انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى أم لا فأرسل الله اليه ملكا فأرقه ثلاثا ثم أعطاه قارورتين في كل يد واحدة وأمره بالاحتفاظ بهما وكان يتحرز بجهده الى أن نام في آخر الامر فاصطفقت يداه فانكسرت القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم أن مثل هذا لا يمكن نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله أو كان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه أما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة اضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ماله مؤثر فهو محدث فاذن كل ما سواه فهو محدث باحداثه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل أجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما وأيضا فهذه الاشياء انما أسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنها بلفظ ما للتنبيه على أن المراد من هذه الاضافة اليه الاضافة من هذه الجهة واعلم أن الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله له ما في السموات يتناول كل ما في السموات والارض وأفعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب أن تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح الا بتأثير واجب الوجود لذاته والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال أما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ففيه مسألتان *(المسألة الاولى)* قوله من ذا الذي استفهام معناه الانكار والنفي أي لا يشفع عنده أحد الا بأمره وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الاصنام تشفع لهم وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون ما نعبدهم

الالهة تزبونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم فأخبر الله تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا من استثناه الله تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا * (المسألة الثانية) * قال القفال انه تعالى لا يأذن فى الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز فى حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية وطول فى تقريره وأقول ان هذا القفال عظيم الرغبة فى الاعتزال حسن الاعتقاد فى كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن فى العقول الا ان السمع دل على أن ذلك لا يقع واذا كان كذلك كان الاستدلال العقلى على المنع من الشفاعة فى حق العصاة خطأ على قولهم بل على مذهب الكعبى ان العفو عن المعاصى قبيح عقلا فان كان القفال على مذهب الكعبى فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال الا ان الجواب عنه برد ذلك من وجوه الاول ان العقاب حق الله تعالى وللمستحق أن يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى أن يسقطه وهذا الفرق ذكره البصريون فى الجواب عن شبهة الكعبى والثانى ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصى ان أراد به انه لا يجوز التسوية بينهما فى أمر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما فى الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما فى كل الامور فنحن نقول بموجبه فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع ولا يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون فى غاية الخوف وربما يدخل النار ويتألم مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم أن القفال رحمه الله كان حسن الكلام فى التفسير دقيق النظر فى تأويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة فى تقرير مذهب المعتزلة مع انه كان قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة أما قوله تعالى يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ففيه مسألتان * (المسألة الاولى) * قال صاحب الكشاف الضمير لما فى السموات والارض لان فيهم العقلاء ولما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء * (المسألة الثانية) * فى الآية وجوه أحدها قال مجاهد وعطاء والسدى ما بين أيديهم ما كان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم ما يكون بعدهم من أمر الآخرة والثانى قال الضحاك والكلبى يعلم ما بين أيديهم يعنى الآخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس يعلم ما بين أيديهم من السماء الى الارض وما خلفهم يريد ما فى السموات والرابع يعلم ما بين أيديهم بعد انقضاء آجالهم وما خلفهم أى ما كان من قبل أن يخلقهم والخامس ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم أن المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من أنفسهم ان لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ولا يعلمون ان الله تعالى هل أذن لهم فى تلك الشفاعة وانهم يستحقون المقت والزجر عن ذلك وهذا يدل على أنه ليس لاحد من الخلائق أن يقدم على الشفاعة الا باذن الله تعالى * (المسألة الثالثة) * هؤلاء المذكورون فى هذه الآية يحتمل أن يكونوا هم الملائكة وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين * أما قوله ولا يحيطون بشئ من علمه ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * المراد بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر لنا علمك فينا أى معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله أى مقدوره والمعنى ان أحدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى * (المسألة الثانية) * احتج بعض الاصحاب بهذه الآية فى اثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه أحدها ان كلمة من للتبعيض وهى داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض فى صفة الله تعالى وهو محال والثانى ان قوله بما شاء لا يتأتى فى العلم انما يتأتى فى المعلوم والثالث ان الكلام انما وقع ههنا فى المعلومات والمراد انه

تعالى عالم بكل المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل * (المسألة الثالثة) * قال الليث يقال لكل من أحرز شيأ أو بلغ علمه أقصاه قد احاط به وذلك لانه اذا علم أول الشئ وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به * أما قوله الا بما شاء ففيه قولان أحدهما انهم لا يعلمون شيأ من معلوماته الا ما شاء هو أن يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثانى انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول أما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلانا الشئ يسعه سعة اذا احتمله وأطاقه وأمكنه القيام به ولا يسعك هذا أى لا تطيقه ولا تحتمله ومنه قوله عليه السلام لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى أى لا يحتمل غير ذلك وأما الكرسى فأصله فى اللغة من تركب الشئ بعضه على بعض والكرس أبوال الدواب وأبعارها يتلبد بعضها فوق بعض وأكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشئ اذا تركب ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض والكرسى هو هذا الشئ المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض واختلف المفسرون فى تفسيره على أربعة أقوال * الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسى هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسى لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسى غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدى واعلم أن لفظ الكرسى ورد فى هذه الآية وجاء فى الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع فى القول به فوجب القول باتباعه وأما ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال موضع القدمين ومن البعيد أن يقول ابن عباس هو موضع قدمى الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفى الجسمية فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسى موضع قدمى الروح الاعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى * القول الثانى ان المراد من الكرسى السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون أصل كل شئ الكرسى وتارة يسمى الملك بالكرسى لان الملك يجلس على الكرسى فيسمى الملك باسم مكان الملك * القول الثالث أن الكرسى هو العلم لان العلم موضع العالم وهو الكرسى فسميت صفة الشئ باسم مكان ذلك الشئ على سبيل المجاز ولان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسى هو الشئ الذى يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسى لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم أوتاد الارض * والقول الرابع ما اختاره القفال وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه فى ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر فى الحجر الاسود انه يمين الله فى أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدى ملوكهم وكذلك ما ذكر فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم أثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه فى العرش والكرسى فقد ورد مثلها بل أقوى منها فى الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن أن يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش والكرسى وهذا جواب مبين الا أن المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله أعلم أما قوله تعالى ولا يؤده حفظهما فاعلم انه يقال آده يؤده اذا أثقله وأجهده وأدت العود أودا وذلك

اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أملته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما أى حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلى العظيم واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد ههنا وجهين اخرين الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما أن يكون متناهيا فى جهة فوق أو غير متناه فى تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا فى جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه فلا يكون هو أعلى من كل ما عداه بل يكون غيره أعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وأيضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له لافترض فى ذلك البعد نقط غير متناهية فلا يخلوا اما ان يحصل فى تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة فى ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشىء من النقط المفترضة فى ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفى صفة العلوية * الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى أحد وجهى الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الثانى فينقلب غاية العلو غاية السفل * الحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم فى الذاتى أتم وأكمل وفى العرضى أقل وأضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله فى المكان فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة فى ان علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة وما أحسن ما قال أبو مسلم ابن بحر الاصفهانى فى تفسير قوله قل لمن ما فى السموات والارض قل لله قال وهذا يدل على ان المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته ثم قال وله ما سكن فى الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان وأما عظمته فهى أيضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع أن يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه فى كل الجهات أو فى بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات ابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهى أعظم منه فلا يكون مثل هذا الشىء عظيما على الاطلاق فالحق انه سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا * قوله تعالى (لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم) فيه مسئلتان * (المسألة الاولى) * اللام فى الدين فيه قولان أحدهما انه لام العهد والثانى انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هى المأوى أى مأواه والمراد فى دين الله * (المسئلة الثانية) * فى تأويل الآية وجوه أحدها وهو قول أبى مسلم والقفال وهو الاليق بأصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى أمر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار ثم احتج القفال على ان هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر فى الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز فى دار الدنيا التى هى دار الابتلاء اذ فى القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال فى سورة أخرى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال فى سورة الشعراء لعلك باخع نفسك ان لا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغى يعنى ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه

ينافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل * القول الثانى فى التأويل هو أن الاكراه ان يقول المسلم للكافر ان آمنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه فى الدين أما فى حق أهل الكتاب وفى حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم وأما سائر الكفار فاذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه فى الدين عاما فى كل الكفار أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار اذا تهودوا أو تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه فى حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا بأهل الكتاب والقول الثالث لا تقولوا لمن دخل فى الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا أما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغى ففيه مسألتان * (المسألة الاولى) * يقال بان الشئ واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذى عينين وعندى ان الايضاح والتعريف انما سمى بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد فى اللغة معناه أصابة الخير وفيه لغتان رشد ورشد والرشاد مصدر أيضا كالرشد والغى نقيض الرشد يقال غوى يغوى غيا وغواية اذا سلك غير طريق الرشد * (المسألة الثانية) * تبين الرشد من الغى أى تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال القاضى ومعنى قد تبين الرشد اى انه قد اتضح وانجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك وأقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره * أما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا وتقديره طغووت الا ان لام الفعل قلبت الى موضع العين كعادتهم فى القلب نحو الصاقعة والصاعقة ثم قلبت الواو ألفا لوقوعها فى موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد فى الطاغوت الاصوب عندى انه جمع قال أبو على الفارسى وليس الامر عندنا كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله أولياؤهم الطاغوت فأفرد فى موضع الجمع كما يقال هم رضى هم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع أما فى الواحد فكما فى قوله يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا ان يكفروا به وأما فى الجمع فكما فى قوله تعالى والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير فأما قوله والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها فانما أنث ارادة الآلهة اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال الاول قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان الثانى قال سعيد بن جبير الكاهن الثالث قال أبو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء أسبابا للطغيان كما فى قوله رب انهن أضللن كثيرا من الناس أما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب أولا عن الكفر ثم يؤمن بعد ذلك أما قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى فأعلم انه يقال استمسك بالشئ اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشئ الذى يتعلق به والوثقى تأنيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من أراد امساك الشئ يتعلق بعروته فكذا ههنا من أراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام أقوى الدلائل وأوضحها لا جرم وصفها بأنها العروة الوثقى أما قوله لا انفصام لها ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * الفصم كسر الشئ من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فأن لا يكون لها انقطاع أولى * (المسألة الثانية) قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها والعرب تضمر التى والذى ومن وتكتفى بصلاتها منها قال سلامة بن جندل

والعاديات

والعاديات أساى للادماء بها * كأن أعناقها انصاب ترجيب

يريد العاديات التى قال الله وما منا الا له مقام معلوم أى من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان القول الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم ما فى قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما فى قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول الثانى روى عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسأل الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع عليم يريد لدعائك يا محمد بحرصك عليه واجتهادك * قوله تعالى (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات أولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)

فيه مسألتان * (المسألة الاولى) * الولى فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولى فلان الشئ يليه ولاية فهو وال وولى وأصله من الولى الذى هو القرب قال الهذلى وعدت عواد دون وليك شعب ومنه يقال دارى تلى دارها أى تقرب منها ومنه يقال للمحب المعاون ولى لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالى لانه يلى القوم بالتدبير والامر والنهى ومنه المولى ومن ثم قالوا فى خلاف الولاية العداوة من عدا الشئ اذا جاوزه فلاجل هذا كانت الولاية خلاف العداوة * (المسألة الثانية) * احتج أصحابنا بهذه الآية على ان الطاف الله تعالى فى حق المؤمن فيما يتعلق بالدين أكثر من الطافه فى حق الكافر بأن قالوا الآية دلت على انه تعالى ولى الذين آمنوا على التعيين ومعلوم ان الولى للشئ هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان واستقامة أمره فى الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه ان أولياؤه الا المتقون فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له ونفى فى الكفار أن يكونوا أولياءه فلما كان معنى الولى المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علمنا انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين فى الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه الآية مبطلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على أحد وجوه الاول ان هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره فى قوله والذين اهتدوا زادهم هدى وتقريره من حيث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه الى بعض وذلك لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجرى فيه الوعظ فانه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله مفارقا لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصى وذلك يدل على انه يصح فى المؤمن من الالطاف ما لا يصح فى غيره فكان تخصيص المؤمنين بأنه تعالى وليهم محمولا على ذلك والوجه الثانى انه تعالى يثيبهم فى الآخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان التخصيص محمولا عليه والوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على السوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الآية كما فى قوله هدى للمتقين الوجه الرابع انه تعالى ولى المؤمنين بمعنى انه يحبهم والمراد انه يحب تعظيمهم أجاب الاصحاب عن الاول بأن زيادة الالطاف متى أمكنت وجبت عندكم ولا يكون لله تعالى فى حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل فى حق الكافر بل المؤمن فعل ما لاجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف وأما السؤال الثانى وهو انه تعالى يثيبه فى الآخرة فهو أيضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى فولى المؤمن هو الذى جعله مستحقا على الله ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله هو وليا له وأما السؤال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو المؤمن فنقول هذا الامر الذى امتاز به المؤمن عن الكافر فى باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولى العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير وأما السؤال الرابع وهو ان الولاية ههنا معناها المحبة والجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب وذلك هو السؤال الثانى وقد أجبنا عنه أما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسألتان * (المسألة الاولى) * أجمع المفسرون على ان المراد ههنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الآية صريحة فى ان الله تعالى هو الذى أخرج

الانسان من الكفر وأدخله في الايمان فيلزم أن يكون الايمان بخلق الله لانه لو حصل بخلق العبد لكان هو الذى أخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الآية أجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء وانزال الكتب والترغيب في الايمان بأبلغ الوجوه والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه وقال القاضى قد نسب الله تعالى الاضلال الى الصنم في قوله رب انهن أضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم فأن يضاف الاخراج من الظلمات الى النور الى الله تعالى مع قوة الاسباب التى فعلها بمن يؤمن كان أولى والوجه الثانى أن يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على أنه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضى هذا أدخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى فكأنه فعله والجواب عن الاول من وجهين أحدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثانى ان هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها أثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج وأما السؤال الثانى وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو أيضا مدفوع من وجهين الاول قال الواقدى كل ما كان في القرآن من الظلمات الى النور فانه أراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام وجعل الظلمات والنور فانه يعنى به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثانى ان العدول بالمؤمن من النار الى الجنة أمر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه * (المسألة الثانية) * قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضى انهم كانوا في الكفر ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم ههنا قولان القول الاول أن يجرى اللفظ على ظاهره وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافرا ثم أسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات أحدها قال مجاهد هذه الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر بعيسى وكفر به من آمن بعيسى عليه السلام وثانيها ان الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به ظلمة وكفر الان القول بالاتحاد كفر والله تعالى أخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام وثالثها ان الآية نزلت في كل كافر أسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثانى أن يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك وتقريره انه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور الى الظلمات وان لم يكونوا في الظلمات ألبتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف أما القرآن فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى ولم يكن نزل بهم عذاب ألبتة وقال في قصة يوسف عليه السلام تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال ومنكم من يرد الى أرذل العمر وما كانوا فيه قط وأما الخبر فروى انه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال أشهد أن لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال أشهد أن محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها وروى أيضا انه صلى الله عليه وسلم أقبل على أصحابه فقال تتهافتون في النار تهافت الجراد وها أنا آخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا متهافتين في النار وأما العرف فهو أن الاب اذا أنفق كل ماله فالابن قد يقول له أخرجتنى من مالك أى لم تجعل لى فيه شيأ لا انه كان فيه ثم أخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلى عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات عنه وبين الدفع والرفع مشابهة فهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى الدفع والرفع والله أعلم أما قوله تعالى والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت فاعلم أنه قرأ الحسن أولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى بعده يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وأيضا قد بينا في اشتقاق هذا اللفظ

انه مفرد لا جمع أما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى أضافه الى الطاغوت مجازا بالاتفاق لان المراد من الطاغوت على أظهر الاقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى رب انهن أضللن كثيرا من الناس فأضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن أن تكون حجة لكم ثم قال تعالى اولئك أصحاب النار هم فيها خالدون يحتمل أن يرجع ذلك الى الكفار فقط ويحتمل أن يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كلا المذكورين وجب رجوعه اليهما معا والله تعالى أعلم بالصواب * قوله تعالى (ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين أو كالذى مرّ على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شئ قدير) اعلم أنه تعالى ذكر ههنا قصصا ثلاثا الاولى منها فى بيان اثبات العلم بالصانع والثانية والثالثة فى اثبات الحشر والنشر والبعث والقصة الاولى مناظرة ابراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهى هذه الآية التى نحن فى تفسيرها فنقول أما قوله تعالى ألم تر فهى كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها ولفظها لفظ الاستفهام وهى كما يقال ألم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رأيت كفلان فى صنعه كذا أما قوله الى الذى حاج ابراهيم فى ربه فقال مجاهد هو نمروذ بن كنعان وهو أول من تجبر وادّعى الربوبية واختلفوا فى وقت هذه المحاجة قيل انه عند كسر الاصنام قبل الالقاء فى النار عن مقاتل وقيل بعد القائه فى النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته أى غالبته فغلبته والضمير فى قوله فى ربه يحتمل أن يعود الى ابراهيم ويحتمل أن يرجع الى الطاغى والاول أظهر كما قال وحاجه قومه قال أتحاجونى فى الله والمعنى وحاجه قومه فى ربه أما قوله تعالى أن آتاه الله الملك فاعلم أن فى الآية قولين الاول ان الهاء فى آتاه عائد الى ابراهيم يعنى ان الله تعالى آتى ابراهيم صلى الله عليه وسلم الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه الاول قوله تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما أى سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى والثانى انه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفار ويدعى الربوبية لنفسه والثالث أن عود الضمير الى أقرب المذكورين واجب وابراهيم أقرب المذكورين الى هذا الضمير فوجب أن يكون هذا الضمير عائدا اليه والقول الثانى وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عائد الى ذلك الانسان الذى حاج ابراهيم وأجابوا عن الحجة الاولى بان هذه الآية دالة على حصول الملك لآل ابراهيم وليس فيها دلالة على حصول الملك لابراهيم عليه السلام وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة فى الدنيا والحس يدل على أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى وأيضا فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أعطاه الملك حال ما كان مؤمنا ثم انه بعد ذلك كفر بالله تعالى وعن الحجة الثالثة أن ابراهيم وان كان أقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بأن الذى حاج ابراهيم كان هو الملك فعود الضمير اليه أولى من هذه الجهة ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه الاول ان قوله تعالى أن آتاه الملك يحتمل تأويلات ثلاثة وكل واحد منها انما يصح اذا قلنا الضمير عائد الى الملك لا الى ابراهيم وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج ابراهيم فى ربه لاجل ان آتاه الله الملك على معنى ان ايتاء الملك أبطره وأورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم ان هذا انما يليق بالملك العاتى والتأويل الثانى ان يكون المعنى انه جعل محاجته فى ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك كما يقال عادانى فلان لانى احسنت اليه يريد انه عكس ما يجب عليه من الموالاة لاجل الاحسان

ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وهذا التأويل أيضا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار الحاجة قبل حصول الملك وبعده أما الملك العاتي فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد أن يحصل الملك العظيم له فثبت انه لا يستقيم لقوله أن آتاه الله الملك معنى وتأويل الا اذا حملناه على الملك العاتي * الحجة الثانية ان المقصود من هذه الآية بيان كمال حال ابراهيم صلى الله عليه وسلم في اظهار الدعوة الى الدين الحق ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابراهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى أتم مما اذا كان ابراهيم ملكا وما كان الكافر ملكا فوجب المصير الى ما ذكرنا * الحجة الثالثة ما ذكره أبو بكر الاصم وهو ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر ان يقتل أحد الرجلين ويستبقي الآخر بل كان ابراهيم صلى الله عليه وسلم يمنعه منه أشد منع بل كان يجب أن يكون كالملجأ الى أن لا يفعل ذلك قال القاضي هذا الاستدلال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكن من اظهار المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين وأيضا فيجوز ان يقال انما قتل أحد الرجلين قودا وكان الاختيار اليه واستبقى الآخر اما لانه لا قتل عليه أو بذل الدية واستبقاه وأيضا قوله أنا أحيي وأميت خبر ووعد ولا دليل في القرآن على انه فعله فهذا ما يتعلق بهذه المسألة * اما قوله تعالى اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * الظاهر ان هذا جواب سؤال سابق غير مذكور وذلك لان من المعلوم ان الانبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة والظاهر أنه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم الها ألا ترى ان موسى عليه السلام لما قال اني رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عليه السلام على اثبات الالهية بقوله رب السموات والارض فكذا ههنا الظاهر ان ابراهيم ادعى الرسالة فقال نمروذ من ربك فقال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها * (المسألة الثانية) * دليل ابراهيم عليه السلام كان في غاية الصحة وذلك لانه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد من القادرين والاحياء والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاختيار ضروري فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا أو مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر فكان يجب ان لا يتبدل الاحياء بالاماتة وان لا يتبدل الاماتة بالاحياء والثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في الاحياء والاماتة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار في احياء هذه الحيوانات وفي أماتتها وذلك هو الله سبحانه وتعالى وهو دليل متين قوي ذكره الله سبحانه وتعالى في مواضع في كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى آخره وقوله لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت والحياة * (المسألة الثالثة) * لقائل أن يقول انه تعالى قدم الموت على الحياة في آيات منها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وقال الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم انه قال في ثنائه على الله تعالى والذي يميتني ثم يحيين فلأي سبب قدم في هذه الآية ذكر الحياة على الموت حيث قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب لان المقصود من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب أن يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجائب الخلقة حال الحياة أكثر واطلاع الانسان عليها أتم فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا في الذكر أما قوله تعالى قال أنا أحيي وأميت ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * روى ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر شخصين وقتل أحدهما واستبقى الآخر وقال انا أيضا أحيي وأميت هذا هو المنقول في التفسير وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من حال ابراهيم انه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة الاماتة على الوجه الذي لخصناه في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشتبه على العاقل الاماتة والاحياء على ذلك الوجه بالاماتة والاحياء بمعنى القتل

وتركه ويعد فى الجمع العظيم أن يكونوا فى الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق * والمراد من الآية والله أعلم نوع آخر وهو ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والاماتة من الله قال المنكر تدعى الاحياء والاماتة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية أو تدعى صدور الاحياء والاماتة من الله تعالى بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية أما الاول فلا سبيل اليه وأما الثانى فلا يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة سائر الاسباب فان الجماع قد يفضى الى الولد الحى بواسطة الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم قد يفضى الى الموت فلما ذكر نمروذ هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال هب ان الاحياء والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحياء والاماتة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضا من الله تعالى وأما الاحياء والاماتة الصادران عن البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق واذا عرفت هذا فقوله ان الله يأتى بالشمس من المشرق ليس دليلا آخر بل تمام الدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحياء والاماتة من الله بواسطة حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله فكان الاحياء والاماتة أيضا من الله تعالى وأما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والاماتة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته فثبت ان الاحياء والاماتة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه وانه لا يصلح نقضا عليه فهذا هو الذى أعتقده فى كيفية جريان هذه المناظرة لا ماهو المشهور عند الكل والله أعلم بحقيقة الحال * (المسألة الثانية) * أجمع القراء على اسقاط ألف أنا فى الوصل فى جميع القرآن الا ما روى عن نافع من اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح ما عليه الجمهور لان ضمير المتكلم هو أن وهو الهمزة والنون فأما الالف فانما تلحقها فى الوقف كما تلحق الهاء فى سكوته للوقف وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل فكذا هذه الالف تسقط عند الوصل لان ما يتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصلت الكلمة التى هى فيها بشىء سقطت ولم تثبت لان ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة فكذا الالف فى أنا والهاء التى فى الوقف يجب سقوطهما عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل * أما قوله تعالى قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فاعلم ان للناس فى هذا المقام طريقين الاول وهو طريقة أكثر المفسرين وهو ان ابراهيم عليه السلام لما رأى من نمروذ انه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل آخر أوضح منه فقال ان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل آخر أوضح منه جائز للمستدل فان قيل هلا قال نمروذ فليأت ربك بها من المغرب قلنا الجواب من وجهين أحدهما ان هذه المحاجة كانت مع ابراهيم بعد القائه فى النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على حفظ ابراهيم فى تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على ان يأتى بالشمس من المغرب والثانى ان الله خذله وأنساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام والطريق الثانى وهو الذى قال به المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد فى الموضعين وهو انا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر آخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه وتعالى ثم ان قولنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على احداثها له أمثلة منها الاحياء والاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال آخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر وهذا الوجه أحسن من الاول وأليق بكلام أهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه الاول ان

صاحب الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة فى الاسماع وجب على المحق القادر على الجواب
أن يذكر الجواب فى الحال ازالة لذلك التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر فى الدليل الاول أو
فى المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك
ذلك الواجب والاشكال الثانى انه لما أورد المبطل ذلك السؤال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل
الى كلام آخر أوهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه وان ذلك المبطل علم وجه
ضعفه وكونه ساقطا وانه كان عالما بضعفه فنبه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه
وانه غير جائز والاشكال الثالث وهو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل أو من مثال الى مثال
لكنه يجب أن يكون المنتقل اليه أوضح وأقرب وههنا ليس الامر كذلك لان جنس الحياة لا قدرة للخلق عليه
وأما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد فى العقل وجود ملك عظيم فى الجثة أعظم من
السموات وانه هو الذى يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والاماتة على وجود
الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبى المعصوم ان
ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفى الذى لا يكون فى نفس الامر قويا والاشكال الرابع
ان دلالة الاحياء والاماتة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى فى ذات
الانسان وصفاته تبدلات واختلافات والتبدل قوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر أما الشمس
فلا نرى فى ذاتها تبدلا ولا فى صفاتها تبدلا ولا فى منهج حركاتها تبدلا البتة فكانت دلالة الاحياء والاماتة
على الصانع أقوى فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف
وانه لا يجوز والاشكال الخامس ان نمروذ لما لم يستحى من معارضة الاحياء والاماتة الصادرين عن الله
تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابراهيم بطلوع الشمس ان يقول طلوع الشمس من
المشرق منى فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا
انه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب ان تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال باظهار
فساد سؤاله فى الاحياء والاماتة أسهل بكثير من التزام اطلاع الشمس من المغرب فبتقدير ان يحصل طلوع
الشمس من المغرب الا انه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ولا يكون طلوع
الشمس من المشرق دليلا على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثانى ضائعا كما صار دليله الاول ضائعا
وأيضا فما الدليل الذى حمل ابراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم
الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام طلوع الشمس من المغرب
وبتقدير ان يأتى باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثانى كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام
هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علما فضلا عن أفضل العقلاء وأعلم العلماء فظهر بهذا ان هذا التفسير
الذى أجمع المفسرون عليه ضعيف وأما الوجه الذى ذكرناه فلا يتوجه عليه شئ من هذه الاشكالات لانا
نقول لما احتج ابراهيم عليه السلام بالاحياء والاماتة أورد الخصم عليه سؤالا لا يليق بالعقلاء وهو انك اذا
ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات
الافلاك فنظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر فأجاب ابراهيم عليه السلام بأن الاحياء والاماتة وان حصلا
بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح فى كون الاحياء
والاماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا تكون الاحياء
والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شئ من المحذورات المذكورة لازما عليه
والله أعلم بحقيقة كلامه * أما قوله تعالى فبهت الذى كفر فالمعنى فبقى مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسألة جوابا
وهو كقوله بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدى وفيه ثلاث لغات بهت الرجل فهو
مبهوت وبهت وبهت قال عروة العذرى

فما هو الا ان اراها فجاءة * فابهت حتى ما اكاد اجيب

أي أتحير وأسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر أما المعتزلة فقال القاضي يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المؤمن فانه لا بد في الكافر من ان يعجز وينقطع وأقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر فكيف يصح أن يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي ومنها ان يريد انه لا يهديهم لزيادات الالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به وأقول هذا أيضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح أن يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الآخرة ولا يهديهم الى الجنة وأقول هذا أيضا ضعيف لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل أقول اللائق بسياق الآية ان يقال انه تعالى لما بين أن الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله * (القصة الثانية) *

والمقصود منها اثبات المعاد قوله تعالى أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وفي الآية مسائل

* (المسألة الاولى) * اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله أو كالذي وذكروا فيه ثلاثة أوجه الاول أن يكون قوله ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في معنى ألم تر كالذي حاج ابراهيم وتكون هذه الآية معطوفة عليه والتقدير أرأيت كالذي حاج ابراهيم أو كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وأبو علي الفارسي وأكثر النحويين قالوا ونظيره من القرآن قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله قال الشاعر

معاوي اننا بشر فأسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش أن الكاف زائدة والتقدير ألم تر الى الذي حاج والذي مر على قرية والقول الثالث وهو اختيار المبرد أنا نضمر في الآية زيادة والتقدير ألم تر الى الذي حاج ابراهيم وألم تر الى من كان كالذي مر على قرية * (المسألة الثانية) اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلما ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارمياء ثم من هؤلاء من قال ان ارمياء هو الخضر عليه السلام وهو رجل من سبط هرون بن عمران عليهما السلام وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارمياء هو النبي الذي بعثه الله عندما خرب بخت نصر بيت المقدس وأحرق التوراة حجة من قال ان هذا المار كان كافرا وجوه * الاول ان الله حكى عنه انه قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل يجوز ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله تعالى ان يعجب رسوله منه اذ الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك بل كان بسبب اطراد العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا أو ياقوتا لا أن مراده منه الشك في قدرة الله تعالى بل على أن مراده منه أن ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له وهذا أيضا ضعيف لان تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك فأما ان تبين ذلك

على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فهو ممنوع الوجه الثالث انه قال أعلم أن الله على كل شئ قدير وهذا يدل على أن هذا العلم انما حصل له فى ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا أيضا ضعيف لان تلك المشاهدة لاشك انها أفادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق وذلك القدر من التأكيد انما حصل فى ذلك الوقت وهذا لا يدل على أن أصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع انهم أن هذا المار كان كافرا لانتظامه مع نمروذ فى سلك واحد وهو ضعيف أيضا لان قبله وان كان قصة نمروذ ولكن بعده قصة سؤال ابراهيم فوجب أن يكون نبيا من جنس ابراهيم وحجة من قال انه كان مؤمنا وكان نبيا وجوه * الاول أن قوله أنى يحيى هذه الله بعد موتها يدل على أنه كان عالما بالله وعلى أنه كان عالما بأنه تعالى يصح منه الاحياء فى الجملة لان تخصيص هذا الشئ باستبعاد الاحياء انما يصح ان لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء فى الجملة فأما من يعتقد أن القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة * الحجة الثانية ان قوله كم لبثت لابد له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما أو بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله ولنجعلك آية للناس ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما ولاشك أن قائل هذا القول هو الله تعالى نثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه رسولا أو ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز * والحجة الثالثة ان اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حيا بعدما صار رميما مع كونه مشاهدا لاعادة أجزاء الحمار الى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف كريم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز أن يقال ان كل هذه الاشياء انما أدخلها الله تعالى فى الوجود اكراما لانسان آخر كان نبيا فى ذلك الزمان قلنا لم يجر فى هذه الآية ذكر هذا النبى وليس فى هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبى أصلا فلو كان المقصود من اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبى وتأييد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول اهمالا لما هو الغرض الاصلى من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص لكان اما أن يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء أو بعدهما والاول باطل لان ارسال النبى من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله انه سيصير رسولا جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال * الحجة الرابعة انه تعالى قال فى حق هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل فى حق الانبياء والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه فلاشك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك فى قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية ان من عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا أو سمعوا بالخبر انه كان مات منذ زمان وقد عاد شابا صح أن يقال لاجل ذلك انه آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ونبوة نبى ذلك الزمان والجواب من وجهين * الاول ان قوله ولنجعلك آية اخبار عن انه تعالى يجعله آية وهذا الاخبار انما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه والمجعول لا يجعل ثانيا فوجب حمل قوله ولنجعلك آية للناس على أمر زائد عن هذا الاحياء وأنتم تحملونه على نفس هذا الاحياء لكان باطلا والثانى ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك آية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى * الحجة الخامسة ما روى عن ابن عباس رضى

الله تعالى عنهما في سبب نزول الآية قال ان بخت نصر غزا بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير
وكان من علمائهم فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار
فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها أحدا فتعجب من ذلك وقال أنى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل
الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين
والعنب وشرب من عصير العنب ونام فأماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب ثم أعمى عن موته أيضا
الانس والسباع والطير ثم أحياه الله تعالى بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت
فقال يوما فأبصر من الشمس بقية فقال أو بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام فانظر الى
طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمها فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال
وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أوصاله وسمع صوتا أيتها العظام البالية
اني جاعل فيك روحا فانضم أجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى
الضلع والذراع الى مكانه ثم جاء الرأس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم أنبت طراء اللحم عليه ثم انبسط الجلد
عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجدا وقال أعلم أن الله
على كل شيء قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا آباؤنا أن عزير بن شرحيا مات ببابل وقد كان
بخت نصر قتل ببيت المقدس أربعين ألفا ممن قرأ التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرأ
التوراة فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت
التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورضت بما أملاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله
وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على أن ذلك المار كان نبيا *(المسألة الثالثة)*
اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايلياء وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي
القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت أما قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى
البيت فهو يخوى خواء ممدود اذا ما خلا من أهله والخوى خلو البطن من الطعام وفي الحديث كان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا سجد خوى أي خلى ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوائمه
ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من أهله وكذلك خوت النجوم وأخوت اذا سقطت
ولم يمطر لانها خلت عن المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش
الرجل يعرش ويعرش اذا بنى وسقف بخشب فقوله وهي خاوية على عروشها أي منهدمة ساقطة خراب
قاله ابن عباس رضي الله عنهما وفيه وجوه * أحدها أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها
ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية المنقعرة وهي المنقلعة
من اصولها يدل عليه قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وموضع آخر أعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب
المنازل من أحسن ما يوصف به والثاني قوله تعالى خاوية على عروشها أي خاوية عن عروشها جعل على
بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس أي عنهم والثالث ان المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها
معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش
الفاكهة فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر أما قوله تعالى قال أنى يحيي هذه الله بعد
موتها فقد ذكرنا أن من قال المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله
على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التأكيد
كما قال ابراهيم عليه السلام أرني كيف تحيي الموتى وقوله أنى أي من أين كقوله أنى لك هذا والمراد باحياء
هذه القرية عمارتها أي متى يفعل الله تعالى ذلك على معنى انه لا يفعله فأحب الله تعالى أن يريه في نفسه
وفي احياء القرية آية فأماته الله مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في اماتة الله مائة عام
مع أن الاستدلال بالاحياء بعد يوم أو بعد بعض يوم حاصل قلنا لان الاحياء بعد تراخي المدة أبعد

في العقول من الاحياء بعد قرب المدة وأيضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره أعجب * أما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم أحياه ويوم القيامة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم وأصله من بعثت الناقة اذا أقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم أحياه لان قوله ثم بعثه يدل على أنه عاد كما كان اولا حيا عاقلا فهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد * أما قوله تعالى قال كم لبثت ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * فيه وجهان من القراءة قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار فمن أدغم فلقرب المخرجين ومن أظهر فلتباين المخرجين وان كانا قريبين * (المسألة الثانية) * أجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله تعالى وانما عرف ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من أحوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى * (المسألة الثالثة) * في الآية اشكال وهو ان الله تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بأن الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة أم قصيرة فمع ذلك لاي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق أما قوله تعالى لبثت يوما أو بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول لم ذكر هذا الترديد الجواب ان الميت طالت مدة موته أم قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فأجاب بأقل ما يمكن ان يكون ميتا لانه اليقين وفي التفسير ان اماتته كانت في أول النهار فقال يوما ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال أو بعض يوم السؤال الثاني انه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوما أو بعض يوم أليس هذا يكون كذبا والجواب انه قال ذلك على حسب الظن ولا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن أصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم على ما توهموه ووقع عندهم وأيضا قال اخوة يوسف عليه السلام يا أبانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من اخراج الصواع من رحله السؤال الثالث هل علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك اللبث كان بسبب الموت الجواب الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصلي في اماتته ثم احيائه بعد مائة عام ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وهو أيضا قد شاهد ما في نفسه أو في حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت أما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام أصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه * أما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل وكان حمزة يحذفهن في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده ويثبتها في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابيه انها بالهاء في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول أما الحذف ففيه وجوه أحدها ان اشتقاق قوله يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان أصل السنة سنوة قالوا والدليل عليه انهم يقولون في الاشتقاق منها أسنت القوم اذا أصابتهم السنة وقال الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عامله سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل وثانيها نقل الواحدي عن الفراء أنه قال يجوز ان يكون أصل سنة سنهة لانهم قالوا في تصغيرها سنينة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز أن يكون لم يتسنه أصله لم يتسنن ثم أسقطت النون الاخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه كما ان أصل لم يتقض البازي لم يتقضض البازي ثم أسقطت الضاد الاخيرة ثم أدخل عليه

هاء السكت عند الوقف فيقال لم يتسنه وثالثها ان يكون لم يتسنه مأخوذا من قوله تعالى من حمأ مسنون والسن في اللغة هو الصب هكذا قال أبو على الفارسى فقوله لم يتسن أى الشراب بقى بحاله لم ينصب وقد أتى عليه مائة عام ثم انه حذفت النون الاخيرة وأبدلت بهاء السكت عند الوقف على ماقررناه فى الوجه الثانى فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف وأما بيان الاثبات فهو أن لم يتسنه مأخوذ من السنة والسنة اصلها سنهة بدليل انه يقال فى تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت وآجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء فى لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف * (المسألة الثانية) * قوله تعالى لم يتسنه أى لم يتغير وأصل معنى لم يتسنه أى لم يأت عليه السنون لان مرّ السنين اذا لم تغيره فكأنها لم تأت عليه ونقلنا عن أبى على الفارسى لم يتسن اى لم ينصب الشراب بقى فى الآية سؤالان السؤال الاول انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه أن يذكر عقيبه مايدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على أنه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ماقاله من أنه لبث يوما أو بعض يوم والجواب أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الانسان فى الجملة انها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة آكد ووقوعه فى العقل أكمل فكأنه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك لبثت يوما أو بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذى يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فرأى الحمار صار رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقى دهرا طويلا وزمانا عظيما فرأى مالا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب ومايبقى غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة فى عقله وفى قلبه السؤال الثانى انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير لاسيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروى أن طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير العنب واللبن وفى قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن * أما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا فى الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا فى الحال علم أن القادر على ذلك قادر على أن يميت الحمار فى الحال ويجعل عظامه رميمة نخرة فى الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب عظام الحمار الى الحياة معجزة دالة على صدق ماسمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى قوله انه لما أحيى بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال غيره كان آية لان الله تعالى أحياه شابا أسود الرأس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس * أما قوله تعالى ولنجعلك آية للناس فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية فى الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك فى قدرة الله تعالى فان قيل مافائدة الواو فى قوله ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك آية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله آية خبرا وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام أما لما قال ولنجعلك آية كان المعنى ولنجعلك آية فعلنا مافعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا دارست والمعنى وليقولوا دارست صرفنا الآيات وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ونريه الملكوت * أما قوله تعالى وانظر الى العظام فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه بدل الكناية وقال آخرون أراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى أحيا رأسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى أجزاء عظام نفسه فرآها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم يأكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وهو عندى ضعيف

لوجوه أحدها أن قوله لبثت يوما أو بعض يوم انما يليق بمن لا يرى أثر التغير في نفسه فيظن انه كان نائما
في بعض يوم أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه
تعالى حكى عنه انه خاطبه وأجاب فيجب أن يكون المجيب هو الذي أماته الله فاذا كانت الاماتة راجعة الى
كله فالمجيب أيضا الذي بعثه الله يجب أن يكون جملة الشخص وثالثها ان قوله فأماته الله مائة عام ثم بعثه
يدل على أن تلك الجملة أحياها وبعثها * أما قوله كيف ننشرها فالمراد يحييها يقال أنشر الله الميت ونشره
قال تعالى ثم اذا شاء أنشره وقد وصف الله العظام بالاحياء في قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كانه ذهب الى النشر بعد الطي وذلك أن
بالحياة يكون الانبساط في التصرف فهو كانه مطوي ما دام ميتا فاذا عاد حيا صار كانه نشر بعد الطي
وقرأ حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقوطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشيء رفعه
يقال أنشزته فنشز أي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المرأة وهو أن ترتفع
عن حد رضى الزوج ومعنى الآية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى أماكنها من الجسد
ونركب بعضها على بعض وروى عن النخعي انه كان يقرأ ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه
ما قال الاخفش انه يقال نشزته وأنشزته أي رفعته والمعنى من جميع القراآت انه تعالى ركب العظام بعضها
على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع
بعضها الى جنب البعض فيكون كل القراآت داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى
ما تقدم ذكره من قوله أنى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه وقال
صاحب الكشاف فاعل تبين له مضمر تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال أعلم أن الله على كل
شيء قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندي فيه تعسف بل الصحيح انه لما تبين له أمر الاماتة
والاحياء على سبيل المشاهدة قال أعلم أن الله على كل شيء قدير وتأويله اني قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه
قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان أحدهما انه عند
التبين أمر نفسه بذلك قال الاعشى * ودع امامة أن الركب قد رحلوا والثاني ان الله تعالى قال
اعلم أن الله على كل شيء قدير ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم أن الله على
كل شيء قدير ويؤكده قوله في قصة ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ثم قال في آخرها واعلم أن الله عزيز
حكيم قال القاضي والقراءة الاولى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المأمور به وههنا العلم
حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز أما الاخبار عن أنه حصل كان
جائزا *(القصة الثالثة)* وهي أيضا دالة على صحة البعث * قوله تعالى (واذ قال ابراهيم رب أرني
كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك
ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم أن الله عزيز حكيم) في الآية مسائل
(المسألة الاولى) في عامل اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابراهيم وقال غيره انه معطوف
على قوله ألم تر الى الذي حاج ابراهيم والتقدير ألم تر اذ حاج ابراهيم في ربه ألم تر اذ قال ابراهيم رب أرني كيف
تحيي الموتى *(المسألة الثانية)* انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال أو كالذي مر على قرية وسمى ههنا
ابراهيم مع أن المقصود من البحث في كلتا القصتين شيء واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال
أنى يحيي هذه الله بعد موتها وابراهيم حفظ الادب فانه أثنى على الله أولا بقوله رب ثم دعا حيث قال أرني
وأيضا ان ابراهيم لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة في الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحياء
والاماتة في نفسه *(المسألة الثالثة)* ذكروا في سبب سؤال ابراهيم وجوها * الاول قال الحسن
والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج انه رأى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب
البحر واذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت واذا ذهبت السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت فقال

ابراهيم رب أرنى كيف تجمع أجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل أولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال أن يصير العلم بالاستدلال ضروريا الوجه الثانى قال محمد بن اسحق والقاضى سبب السؤال انه مع مناظرته مع نمروذ لما قال ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت فأطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابراهيم ليس هذا باحياء واماتة وعند ذلك قال رب أرنى كيف تحيى الموتى لتنكشف هذه المسألة عند نمروذ وأتباعه وروى عن نمروذ انه قال له قل لربك حتى يحيى والا قتلتك فسأل الله تعالى ذلك وقوله ليطمئن قلبى بنجاتى من القتل أو ليطمئن قلبى بقوة حجتى وبرهانى وان عدولى منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع والوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى رضى الله عنهم ان الله تعالى أوحى اليه انى متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابراهيم صلى الله عليه وسلم وقال الهى ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيى الميت بدعائه فلما عظم مقام ابراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة خطر بباله انى لعلى ان أكون ذلك الخليل فسأل احياء الميت فقال الله أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انى خليل لك الوجه الرابع انه صلى الله عليه وسلم انما سأل ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم آلهة فسأل ابراهيم ذلك والمقصود أن يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالى فقلت لا شك أن الامة كما يحتاجون فى العلم بأن الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج الى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال انه لما جاء الملك الى ابراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على أن الآتى ملك كريم لا شيطان رجيم الوجه السادس وهو على لسان أهل التصوف أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلى والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والانوار الالهية فقوله أرنى كيف تحيى الموتى طلب لذلك التجلى والمكاشفة فقال أولم تؤمن قال بلى اومن به ايمان الغيب ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبى بسبب حصول ذلك التجلى وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالى مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شئ من الشكوك والشبهات الوجه السابع لعله طالع فى الصحف التى أنزلها الله تعالى عليه انه يشرف ولده عيسى بأنه يحيى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انى لست أقل منزلة فى حضرتك من ولدى عيسى الوجه الثامن ان ابراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال أمرتنى أن أجعل ذا روح بلا روح ففعلت وأنا أسألك أن تجعل غير ذى روح روحانيا فقال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على انك اتخذتنى خليلا الوجه التاسع نظر ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى قلبه فرآه ميتا بحب ولده فاستحيى من الله وقال أرنى كيف تحيى الموتى أى القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله تعالى الوجه العاشر تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرنى ذلك فى الدنيا فقال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى على أن خصصتنى فى الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادى عشر لم يكن قصد ابراهيم احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الثانى عشر ما قاله قوم من الجهال وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكا فى معرفة المبدأ وفى معرفة المعاد * أما شكه فى معرفة المبدأ فقوله هذا ربى وقوله لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين * وأما شكه فى المعاد فهو فى هذه الآية وهذا القول سخيف بل كفر وذلك لان الجاهل بقدرة الله تعالى على احياء الموتى كافر فمن نسب النبى المعصوم الى ذلك فقد كفر النبى

المعصوم فكان هذا بالكفر أولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه أحدها قوله تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه * أما قوله تعالى أولم تؤمن فيه وجهان أحدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر

ألستم خير من ركب المطايا * وأندى العالمين بطون راح

والثاني المقصود من هذا السؤال أن يجيب بما أجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شئ آخر * أما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم أن اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سألت ذلك ارادة طمأنينة القلب قالوا والمراد منه أن يزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فاليقين حاصل على كلتا الحالتين وههنا بحث عقلي وهو أن هذا التفسير متفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهو أن الانسان حال حصول العلم له اما أن يكون مجوزا لنقيضه واما أن لا يكون فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذلك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم واعلم أن هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمأنينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء أما لو قلنا المقصود شئ آخر فالسؤال زائل * أما قوله تعالى فخذ أربعة من الطير فقال ابن عباس رضي الله عنهما أخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما حمامة بدل النسر وههنا أبحاث * الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين * الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع في الهواء والخليل كانت همته العلو والوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ووضع على رأس كل جبل قطعا مختلطة ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء الى مشاكله حتى تتألف الابدان وتتصل بها الارواح ويقرره قوله تعالى يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر البحث الثاني أن المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم أمر بأخذ أربع حيوانات وفيه وجهان * الاول ان المعنى فيه انك سألت واحدا على قدر العبودية وأنا أعطي أربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوانات والنباتات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا يقدر طير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه والترفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى أن الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله * أما قوله تعالى فصرهن اليك ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * قرأ حمزة فصرهن اليك بكسر الصاد والباقون بضم الصاد أما الضم ففيه قولان * الاول انه من صرت الشئ أصوره اذا أملته اليه ورجل أصور أي مائل العنق ويقال صار فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كأنه قيل أملهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله أن اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على التقطيع فان قيل ما الفائدة في أمره بضمها الى نفسه بعد أن يأخذها قلنا الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف اشكالها

وهيآتها لئلا تلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك والقول الثانى وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن يقال صار الشئ يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما الد صرناه بالحكم أى قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار وأما قراءة حمزة بكسر الصاد فقد فسر هذه الكلمة أيضا تارة بالامالة وأخرى بالتقطيع أما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا أماله وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه قال الفراء أظن ان ذلك مقلوب من صرى يصرى اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا عثا وعاث قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من هذين اللفظين أصل فى نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل أحدهما فرعا على الآخر * (المسألة الثانية) * أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية قطعهن وان ابراهيم قطع أعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير أبى مسلم فانه أنكر ذلك وقال ان ابراهيم عليه السلام لما طلب احياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة أى فعود الطيور الاربعة أن تصير بحيث اذا دعوتها اجابتك وأتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا حال حياته ثم ادعهن يأتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس فى عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وأنكر القول بأن المراد منه فقطعهن واحتج عليه بوجوه * الاول ان المشهور فى اللغة فى قوله فصرهن أملهن وأما التقطيع والذبح فليس فى الآية مايدل عليه فكان ادراجه فى الآية الحاقا لزيادة بالآية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز والثانى انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بالى وانما يتعدى بهذا الحرف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز أن يقال فى الكلام تقديم وتأخير والتقدير فخذ اليك أربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجئ الى التزامه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير فى قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى أجزائها واذا كانت الاجزاء متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم أن يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وأيضا الضمير فى قوله يأتينك سعيا عائد اليها لا الى أجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير فى يأتينك عائدا الى أجزائها لا اليها واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه * الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل أبى مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثانى ان ماذكره غير مختص بابراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيى الموتى وظاهر الآية يدل على أنه أجيب الى ذلك وعلى قول أبى مسلم لا تحصل الاجابة فى الحقيقة والرابع أن قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال أبو مسلم فى الجواب عن هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب أن ماذكرته وان كان محتملا الا ان حمل الجزء على ماذكرناه أظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءا وبعضا أما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع أربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات الاربعة أيضا أعنى المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدى وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابراهيم عليه السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة والجبال التى كان يشاهدها ابراهيم سبعة * (المسألة الثانية) * روى انه صلى الله عليه وسلم أمر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها اجزاء اجزاء وخلط دمائها ولحومها وأن يمسك رؤسها ثم أمر بان يجعل أجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله تعالى ثم أخذ كل جزء يطير الى

الآخر حتى تكاملت الجثث ثم أقبلت كل جثة الى رأسها وانضم كل رأس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى *(المسألة الثالثة)* قرأ عاصم فى رواية أبى بكر والفضل جزءا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزا مخففا وهما لغتان بمعنى واحد اما قوله تعالى ثم ادعهن يأتينك سعيا فقيل عدوا ومشيا على أرجلهن لان ذلك أبلغ فى الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من أجاب عنه بأن السعى هو الاشتداد فى الحركة فان كانت الحركة طيرانا فالسعى فيها هو الاشتداد فى تلك الحركة وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطا فى صحة الحياة وذلك لانه تعالى جعل كل واحد من تلك الاجزاء والابعاض حيا فاهما للنداء قادرا على السعى والعدو فدل ذلك على أن البنية ليست شرطا فى صحة الحياة قال القاضى الآية دالة على أنه لا بد من البنية من حيث أوجب التقطيع بطلان حياتها والجواب أنه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة أما الانفكاك عنه فى بعض الاحوال يدل على ان المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ولما دلت الآية على حصول فهم النداء والقدرة على السعى لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على أن البنية ليست شرطا للحياة أما قوله تعالى واعلم أن الله عزيز حكيم فالمعنى انه غالب على جميع الممكنات حكيم أى عليم بعواقب الامور وغايات الاشياء قوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم) اعلم انه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ وبالمعاد ومن دلائل صحتهما اما أراد اتبع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول فى بيان التكاليف المعتبرة فى انفاق الاموال وفى الآية مسائل *(المسألة الاولى)* فى كيفية النظم وجوه الاول قال القاضى رحمه الله انه تعالى لما أجمل فى قوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة * فصل بعد ذلك فى هذه الآية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الآيتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق فى سائر الطاعات عبثا فكأنه تعالى قال لمن رغبه فى الانفاق قد عرفت انى خلقتك وأكملت نعمتى عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتى على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه يجازى القليل بالكثير ثم ضرب لذلك الكثير مثلا وهو ان من بذر حبة أخرجت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة

الوجه الثانى فى بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ان احتج على الكل بما يوجب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم ليرغبوا فى المجاهدة بالنفس والمال فى نصرته واعلاء شريعته

والوجه الثالث لما بين تعالى انه ولى المؤمنين وان الكفار أولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن فى سبيل الله وما ينفق الكافر فى سبيل الطاغوت *(المسألة الثانية)* فى الآية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة *(المسألة الثالثة)* معنى ينفقون أموالهم فى سبيل الله يعنى فى دينه قيل أراد النفقة فى الجهاد خاصة وقيل جميع أبواب البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق فى الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الانفاق فى الجهاد على نفسه وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها فى المصالح لان كل ذلك معدود فى السبيل الذى هو دين الله وطريقته لان كل ذلك انفاق فى سبيل الله فان قيل فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان المقصود من الآية انه لو علم انسان يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغى له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغى لمن طلب الاجر فى الآخرة عند الله ان لا يتركه اذا علم أنه يحصل له على الواحدة عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد فى الدنيا سنبلة بهذه الصفة أو لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال رحمه الله وهو حسن جدا والجواب الثانى انه شوهد ذلك

فى سنبلة الجاورس وهذا الجواب فى غاية الركاكة * (المسألة الرابعة) * كان أبو عمرو وحمزة والكسائى يدغمون التاء فى السين فى قوله أنبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة بل يجب أن يجوز انه تعالى يضاعف لكل المتقين ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه أدخل فى الاخلاص أولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع أى واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعا عند الله تعالى قوله

تعالى (الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الانفاق فى سبيل الله اتبعه ببيان الامور التى يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم فى الآية مسائل *(المسألة الاولى)* نزلت الآية فى عثمان وعبد الرحمن بن عوف أما عثمان فجهز جيش العسرة فى غزوة تبوك بألف بعير بأقتابها وألف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه وأما عبد الرحمن بن عوف فانه تصدق بنصف ماله اربعة آلاف دينار فنزلت الآية *(المسألة الثانية)* قال بعض المفسرين ان الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه وهذه الآية بمن أنفق على غيره فبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور فى الآية اذا لم يتبعه بمن ولا أذى قال القفال رحمه الله وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبرا أيضا فيمن أنفق على نفسه وذلك هوان ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى ولا يمن به على النبى والمؤمنين ولا يؤذى أحدا من المؤمنين مثل ان يقول لولم أحضر لماتم هذا الامر ويقول لغيره أنت ضعيف بطال لا منفعة منك فى هذا الجهاد *(المسألة الثالثة)* المن فى اللغة على وجوه أحدها بمعنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا أنعم أوافلان على منة أى نعمة وأنشد ابن الانبارى

فمنى علينا بالسلام فانما * كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ما من الناس أحد أمن علينا فى صحبته ولا ذات يده من ابن أبى قحافة يريد أكثر انعاما بماله وأيضا الله تعالى يوصف بأنه منان أى منعم والوجه الثانى فى التفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لأجرا غير ممنون أى غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمى الموت منونا لانه ينقص الاعمار ويقطع الاعذار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانه ينقص النعمة ويكدرها والعرب يتمدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم

زاد معروفك عندى عظما * انه عندك مستور حقير
تتناساه كأن لم تأته * وهو فى العالم مشهور كثير

اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته منهم بسبب ما أعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطى فاذا أضاف المعطى الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك فى انكسار قلبه فيكون فى حكم المضرة بعد المنفعة وفى حكم المسىء اليه بعد أن أحسن اليه والثانى اظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة فى صدقته اذا اشتهر من طريقته ذلك الثالث ان المعطى يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان لله عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل قرن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الاصلى انه ان علم ان ذلك الاعطاء انما تيسر لان الله تعالى هيأله أسباب الاعطاء وأزال أسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطى هو الله فى الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان فى هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا

بنور الله تعالى واذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول وعن الآثار الى المؤثر وأما الاذى فقد اختلفوا فيه منهم من حمله على الاطلاق في أذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب أن يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير أنت أبدا تجيئني بالايلام وفرج الله عني منك وباعد ما بيني وبينك فبين سبحانه وتعالى ان من أنفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد أحدهما دون الثاني لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى يقتضي أن لا يقع منه لا هذا ولا ذاك * (المسألة الرابعة) * قالت المعتزلة الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية ان حصول المن والاذى يخرجان الانفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلا من حيث يدلان على أنه انما أنفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما أنفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متأخرا عن الانفاق موجب للثواب لان شرط المتأثر يجب أن يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده أجاب أصحابنا عنه من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متأخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتأخر يدل ظاهرا على أنه حين أنفق ما كان انفاقه لوجه الله بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب للثواب والثاني هب ان هذا الشرط متأخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب أصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام * (المسألة الخامسة) * الآية دلت على ان المن والاذى من الكبائر حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن ان تفيد ذلك الثواب الجزيل أما قوله لهم أجرهم ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الاجر على الله تعالى وأصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب الاجر * (المسألة الثانية) * احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على أن الاجر حاصل لهم على الاطلاق فوجب أن يكون الاجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر وذلك يبطل القول بالاحباط * (المسألة الثالثة) * اجمعت الامة على أن قوله لهم أجرهم عند ربهم مشروط بأن لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد أما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الاول ان انفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما * والثاني ان يكون المراد انهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع الاكبر * قوله تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم يا أيها الذين

آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها

وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير) أما القول المعروف فهو القول الذى تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه ههنا ان يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة أما المغفرة ففيه وجوه أحدها ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فأمر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءته وثانيها أن يكون المراد ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل وثالثها أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره والمراد من القول المعروف رده بأحسن الطرق وبالمغفرة ان لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها ان قوله قول معروف خطاب مع المسؤل بأن يرد السائل بأحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤل فى ذلك الرد فربما لم يقدر على ذلك الشئ فى تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له من صدقة يتبعها أذى وسبب هذا الترجيح انه اذا أعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار وأما فى القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى قلب المسلم ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال ان الآية واردة فى التطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل منه وقد يحتمل ان يراد به الواجب وقد يعدل به عن سائل الى سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غنى عن صدقة العباد فانما أمركم بها ليثيبكم عليها حليم اذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الانفاق أحدهما الذى يتبعه المن والاذى والثانى الذى لا يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما وضرب مثلا لكل واحد منهما فقال فى القسم الاول الذى يتبعه المن والاذى يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر وفى الآية مسائل * (المسألة الاولى) * قال القاضى انه تعالى أكد النهى عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة للمرجئة بأن بين المراد أن المن والاذى يبطلان الصدقة ومعلوم ان الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح ان تبطل فالمراد ابطال أجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح ابطاله بما يأتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال أجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لان بطلان أجر نفقة هذا المرائى الكافر أظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها المن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذى وقع عليه تراب وغبار ثم أصابه المطر القوى فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار ولا تراب أصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذى يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما ان الوابل أزال التراب الذى وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يوجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح فى القول بالاحباط والتكفير قال الجبائى وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه أيضا وذلك لان من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب أن يستحق النقيضين لان شرط الثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذى هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا فى الاحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة وأما أصحابنا فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهى عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان يأتى بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد أتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل أولها ان المنافى والطارى

ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارى زوال النافى وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارى أولى من زوال النافى بل ربما كان هذا أولى لان الدفع أسهل من الرفع وثانيها ان الطارى لو أبطل لكان اما ان يبطل ما دخل منه فى الوجود فى الماضى وهو محال لان الماضى انقضى ولم يبق فى الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود فى الحال وهو أيضا محال لان الموجود فى الحال لو أعدمه فى الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما أن يبطل ما سيوجد فى المستقبل وهو محال لان الذى سيوجد فى المستقبل معدوم فى الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها ان شرط طريان الطارى زوال النافى فلو جعلنا زوال النافى معللا بطريان الطارى لزم الدور وهو محال ورابعها ان الطارى اذا طرأ واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطارى شيئا أو لا يعدم منه شيئا والاول هو الموازنة وهو قول أبى هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا اللذان هما معلولان لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال وأما الثانى وهو قول أبى على الجبائى فهو أيضا باطل لان العقاب الطارى لما أزال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة فى ازالة شئ من هذا العقاب الطارى فحينئذ لا يحصل له من العمل الذى أوجب الثواب السابق فائدة أصلا لا فى جلب ثواب ولا فى دفع عقاب وذلك على مضادة النص الصريح فى قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها أثر لا فى جلب المنفعة ولا فى دفع المضرة وخامسها وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية فى الماهية فالصغيرة الطارية اذا انصرف تأثيرها الى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل فى الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يقال بأن الصغيرة الطارية تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق أو لا تزيل شيأ منها وهو المطلوب وسادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال بأن المؤثر فى ابطال الثواب بعض اجزاء العقاب الطارى أو كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها فى الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثانى باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع ان كل واحد من ذلك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا اليهما معا وهو محال وسابعها وهو انه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ثم فى ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون فى مثل هذه الواقعة الى الترجيح أو الى المهايأة فأما ان يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع فى بداهة العقول وثامنها ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطارى اما أن يكون له أثر فى جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل انما يكون موجودا فى الزمان الماضى فلو كان لهذا الطارى أثر فى ذلك الفعل الماضى لكان هذا ايقاعا للتأثير فى زمان الماضى وهو محال وان لم يكن للطارى أثر فى اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول ولا يقال لم لا يجوز أن يكون هذا الطارى مانعا من ظهور الاثر على ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطارى لا يمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلا والبتة من حيث ان ايقاع الاثر فى الماضى محال واندفاع أثر هذا الطارى ممكن فى الجملة كان

الماضي على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث فكان الماضي بدفع هذا الحادث أولى من العكس وتاسعها ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان تكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه كما ان استحقاق قيام الربانية وقدر باه وملكه وبلغه الى النهاية العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يوافي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف لان الملك اذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا فلو أحبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل أحد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم فظهر أن ما قالوه على خلاف قياس العقول وعاشرها ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فايمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله أعلم فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الآية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل أمرين أحدهما لا تأتوا به باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة وهذا التأويل لا يضرنا البتة الوجه الثاني ان يكون المراد بالابطال ان يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعت بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني أولى من حمله على الوجه الاول واعلم ان الله تعالى ذكر لذلك مثلين أحدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله اذ من المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا أنه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التأويل وأما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار وتراب ثم أصابه وابل فهذا يشهد لتأويلهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب أن يكون المن والاذى مزيلين للاجر والثواب بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا أن نقول لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحمل الكلام على ما ذكرناه أولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو في مرأى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى في الظاهر انه عمل من أعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الآية ضعيف وأما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهايأة *(المسألة الثانية)* قال ابن عباس رضي الله عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم وبالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالاذى للفقير وقول ابن عباس رضي الله عنهما محتمل لان الانسان اذا أنفق متبجحا بفعله ولا يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني أظهر أما قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسألتان *(المسألة الاولى)* الكاف في قوله كالذي فيه قولان الاول انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذي ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه ان

المنافق والمرائى يأتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه فثبت اشتراك الصورتين فى كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى وهذا يحقق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لا أن المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول الثانى أن يكون الكاف فى محل النصب على الحال أى لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذى ينفق ماله رئاء الناس *(المسألة الثانية)* الرياء مصدر كالمراآة يقال راءيته رياء ومراآة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو ان ترائى بعملك غيرك وتحقيق الكلام فى الرياء قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثانى فقال فمثله وفى هذا الضمير وجهان أحدهما انه عائد الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان والمؤذى بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى أبو عبيدة عن الاصمعى ان الصفوان والصفا والصفوا واحد وكل ذلك مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال أصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وأرض موبولة أى أصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا أملس وأرض صلدة أى لا تنبت شيأ كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى ولعمل المنافق فان الناس يرون فى الظاهر ان لهؤلاء أعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما ذهب الوابل ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا ان المعنى ان تلك الصدقة أوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى أزالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم أن فى كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذى والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا وأما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الوجه الثانى فى التشبيه قال القفال رحمه الله تعالى وفيه احتمال آخر وهو ان أعمال العباد ذخائرهم يوم القيامة فمن عمل بالاخلاص فكأنه طرح بذرا فى أرض فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده فى وقته ويجده وقت حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شئ ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المان والمؤذى والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا فى صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا أصابه مطر جود بقى مستودع بذره خاليا لا شئ فيه ألا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه أشجار ونخيل فمن أخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا فى ربوة من الارض فهو يجنى ثمر غراسه فى أوقات الحاجة وهى تؤتى أكلها كل حين باذن ربها مضاعفة زائدة وأما عمل المان والمؤذى والمنافق فهو كمن بذر فى الصفوان الذى عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن الملحدة من طعن فى التشبيه فقال ان الوابل اذا أصاب الصفوان جعله طاهرا نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرناه فلا يعتبر باختلافهما فى ما وراءه قال القاضى وأيضا فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه أحدها انه أصلح فى الاستقرار عليه وثانيها الانتفاع به فى التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات وهذا الوجه الذى ذكره القاضى حسن الا ان الاعتماد على الاول أما قوله تعالى لا يقدرون على شئ مما كسبوا فاعلم ان الضمير فى قوله لا يقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان أحدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور أى لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى فى ذلك التراب الذى كان على ذلك الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوى الوجه الثانى فى التشبيه الذى ذكره القفال رحمه الله تعالى وكذا المان والمؤذى والمنافق لا ينتفع أحد منهم بعمله يوم القيامة والثانى انه عائد الى قوله كالذى ينفق ماله وخرج على هذا المعنى لان قوله كالذى ينفق ماله انما أشير به الى الجنس والجنس

فى حكم العام قال القفال رحمه الله وفيه وجه ثالث وهو أن يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شئ مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدى القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلب الايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم * ثم قال تعالى ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنفق الذى يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق الذى لا يكون كذلك وهو هذه الآية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق أمران أحدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت أى طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثانى هو تثبيت النفس وفيه وجوه أحدها انهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضى وثانيها وتثبيتا من أنفسهم عند المؤمنين انها صادقة فى الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتثبيتا من بعض أنفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها فى موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها أمران الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت بانفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف فى هذه الآية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا أدخل فيه من التى هى للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذى ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذى خطر ببالى وقت كتبة هذا الموضع أن ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله على ما قال ألا بذكر الله تطمئن القلوب فمن أنفق ماله فى سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب فى مقام التجلى الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكى عن على رضى الله عنه انه قال فى انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف انفاق أبى بكر فقال وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب الحظ فهنالك اطمأن قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ولهذا قال أولا فى هذا الانفاق انه لطلب مرضاة الله ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من أنفسهم وخامسها انه ثبت فى العلوم العقلية أن تكرير الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد أخرى لابتغاء مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران أحدهما حصول هذا المعنى والثانى صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة فى النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب فى الحال الى جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح فاتيان العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضاة الله يفيد هذه الملكة المستقرة التى وقع التعبير عنها فى القرآن بتثبيت النفس وهو المراد أيضا بقوله يثبت الله الذين آمنوا وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح فى هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين غائبا حاضرا ظاعنا مقيما وسادسها قال الزجاج المراد من التثبيت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق فانه اذا أنفق عد ذلك الانفاق ضائعا لانه لا يؤمن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطاء المراد ان المنفق يتثبت فى اعطاء الصدقة فيضعها فى أهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فاذا كان لله أعطى وان خالطه أمسك قال الواحدى وانما جاز

أن يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم ثبتوا أنفسهم في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح ان غرضهم من الانفاق هذان الامران ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة أصابها وابل وفيه مسائل * (المسألة الاولى) * قرأ عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء وفي المؤمنين الى ربوة وهو لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو أشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ورباوة بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء وربو والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي اختاره ربوة بالضم لانه يجمعها الربى وأصلها من قولهم ربا الشئ يربو اذا ازداد وارتفع ومنه الرابية لان أجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا أصابه نفس في جوفه زائد ومنه الربا لانه يأخذ الزيادة واعلم أن المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض كان أحسن وأكثر ريعا ولي فيه اشكال وهو أن البستان اذا كان في مرتفع من الارض كان فوق الماء ولا ترتفع اليه أنهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا يصل اليه اثارة الرياح فلا يحسن أيضا ريعه فاذن البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التأويل الذي ذكرته متأكد بدليلين أحدهما قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر ببالي والله أعلم بمراده * ثم قال تعالى أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين وفيه مسائل * (المسألة الاولى) * قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو أكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان من شأنه أن يؤكل قال الله تعالى تؤتي أكلها كل حين باذن ربها أي ثمرتها وما يؤكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وأنشد الاخفش

فما أكلة ان نلتها بغنيمة * ولا جوعة ان جعتها بقرام

وقال أبو زيد يقال انه لذو أكل اذا كان له حظ من الدنيا * (المسألة الثانية) * قال الزجاج آتت أكلها ضعفين يعني مثلين لان ضعف الشئ مثله زائدا عليه وقيل ضعف الشئ مثلاه قال عطاء حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال أبو مسلم مثلي ما كان يعهد منها * ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه الاول المعنى ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا ينقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد وأن يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الوابل فهي على جميع الاحوال لا تخلو من أن تثمر فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان أو كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم أي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجازيها ان خيرا فخير وان شرا فشر * قوله تعالى (أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها أعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى أن يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية كثيرة النفع وكان الانسان في نهاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكان الانسان كذلك فله ذرية أيضا في غاية الحاجة وفي غاية العجز ولا شك انه يكون محتاجا أو عاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين

العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا أصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محترقة بالكلية فانظر كم يكون
فى قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا
بسبب انه بقى فى الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن أن يدفع اليه أحد شيأ وثالثا
بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من أنفق لاجل الله كان ذلك نظير الجنة
المذكورة وهو يوم القيامة كذلك الشخص العاجز الذى يكون كل اعتماده فى وجوه الانتفاع على تلك الجنة
وأما اذا أعقب انفاقه بالمن أو بالاذى كان ذلك كالاعصار الذى يحرق تلك الجنة ويعقب الحسرة والحيرة
والندامة فكذا هذا المنان المؤذى اذا قدم يوم القيامة وكان فى غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله
لم يجد هناك شيئا (فيبقى لا محالة فى أعظم غم وفى أكمل حسرة وحيرة وهذا المثل فى غاية الحسن ونهاية
الكمال ولنذكر ما يتعلق بألفاظ الآية أما قوله أيود أحدكم ففيه مسألتان * (المسألة الاولى) *
الود هو المحبة الكاملة (المسألة الثانية) الهمزة فى أيود استفهام لاجل الانكار وانما قال أيود ولم يقل
أيريد لانا ذكرنا ان المودة هى المحبة التامة ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة
فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ فى جانب الثبوت فقال أيود أحدكم
حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذى لا مرتبة فوقه أما
قوله جنة من نخيل وأعناب فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاثة الصفة الاولى كونها
من نخيل وأعناب واعلم أن الجنة تكون محتوية على النخيل والأعناب ولا تكون الجنة من النخيل
والاعناب الا ان بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كأن الجنة انما تكون من النخيل والاعناب
وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما أشرف الفواكه ولانهما أحسن الفواكه مناظر حين
تكون باقية على أشجارها والصفة الثانية قوله تجرى من تحتها الانهار ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن
فى هذه الجنة والصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك ان هذا يكون سببا لكمال حال
هذا البستان فهذه هى الصفات الثلاثة التى وصف الله تعالى هذه الجنة بها ولا شك أن هذه الجنة
تكون فى غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر كثيرة النفع والريع ولا تمكن الزيادة
فى حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى بعد ذلك شرع فى بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال وأصابه
الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته فى مطعمه وملبسه ومسكنه
ومن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل والكسب
الا من تلك الجنة فحينئذ يكون فى نهاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف وأصابه على أيود
وكيف يجوز عطف الماضى على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب
الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه أيود أحدكم أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبر ثم انها تحرق
والجواب الثانى قال الفراء يقال وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى
كأنه قيل أيود أحدكم أن كان له جنة وأصابه الكبر ثم انه تعالى زاد فى بيان احتياج ذلك الانسان
الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير
المعنى ان ذلك الانسان كان فى غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية
فى غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى فاصابها أعصار فيه نار فاحترقت والاعصار
ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كأنها عمود وهى التى يسميها الناس الزوبعة وهى ريح فى غاية الشدة
ومنه قول الشاعر ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل
فى قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله فكذلك من أتى بالاعمال الحسنة
الا انه لا يقصد بها وجه الله بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم يوم
القيامة وهو حينئذ فى غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته

ونظيره هذه الآية قوله تعالى وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال كذلك يبين الله لكم الآيات أى كما بين الله لكم آياته ودلائله فى هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين الله لكم آياته ودلائله فى سائر امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسألتان * (المسألة الاولى) * ان لعل للترجى وهو لا يليق بالله تعالى * (المسألة الثانية) * ان المعتزلة تمسكوا به فى أنه يدل على انه تعالى أراد من الكل الايمان وقد تقدم شرح هاتين الآيتين مرارا * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه الا ان تغمضوا فيه واعلموا ان الله غنى حميد)
اعلم أنه رغب فى الانفاق ثم بين ان الانفاق على قسمين منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر فى هذه الآية ان المال الذى أمر بانفاقه فى سبيل الله كيف ينبغى أن يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا فى أن قوله انفقوا المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد منه الزكاة المفروضة ان قوله انفقوا أمر وظاهر الامر للوجوب والانفاق الواجب ليس الا الزكاة وسائر النفقات الواجبة حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روى عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه والحسن ومجاهد انهم كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم وردىء أموالهم فأنزل الله هذه الآية وعن ابن عباس رضى الله عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه فى الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فأنزل الله تعالى هذه الآية حجة من قال الفرض والنفل داخلان فى هذه الآية ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك من غير أن يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب أن يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول أما على القول الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسائل * (المسألة الاولى) * ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة فى كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة فى كل ما تنبته الارض على ما هو قول أبى حنيفة رحمه الله واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فى الخضراوات صدقة وأيضا مذهب أبى حنيفة ان اخراج الزكاة من كل ما انبتته الارض واجب قليلا كان أو كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة * (المسألة الثانية) * اختلفوا فى المراد بالطيب فى هذه الآية على قولين فالقول الاول انه الجيد من المال دون الردىء فأطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور فى هذه الآية الردىء والقول الثانى وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام * حجة القول الاول وجوه الحجة الاولى انا ذكرنا فى سبب النزول انهم كانوا يتصدقون بردىء أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد * الحجة الثانية ان المحرم لا يجوز أخذه لا باغماض ولا بغير اغماض والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه بالاغماض قال القفال رحمه الله ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم بآخذيه وأنتم تعلمون انه محرم الا أن ترخصوا لانفسكم أخذ الحرام ولا تبالوا من أى وجه أخذتم المال أمن حلاله أو من حرامه * الحجة الثالثة ان هذا القول متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على أن المراد بالطيبات الاشياء النفيسة التى يستطاب ملكها لا الاشياء الخسيسة التى يجب على كل أحد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج القاضى

للقول الثاني فقال أجمعنا على أن المراد من الطيب في هذه الآية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك أمرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حراما أو حلالا وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت أن المراد ليس هو الجيد بل الحلال ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث وهو أن المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل أن يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول الحلال انما سمي طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الاموال الزكاتية اما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة فان كان الكل شريفا كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكاة أيضا من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلاف الآية لان المأخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيسا من ذلك المال بل ان كان في المال جيد ورديء فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكاة من رديء مالك وأما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن أعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم أموالهم هذا كله اذا قلنا المراد من قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة أما على القول الثاني وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى ندبهم الى أن يتقربوا اليه بأفضل ما يملكونه كمن تقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لابد وأن تكون تلك التحفة أفضل ما في ملكه وأشرفها فكذا ههنا بقي في الآية سؤال واحد وهو أن يقال ما الفائدة في كلمة من في قوله ومما أخرجنا لكم من الارض وجوابه تقدير الآية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما أخرجنا لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه أما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسألتان *(المسألة الاولى)* يقال أممته ويممته وتأممته كله بمعنى قصدته قال الاعشى

تيممت قيسا وكم دونه * من الارض من مهمه ذي شرف

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاآن تاء المخاطبة وتاء الامر فأدغم احداهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة وعلى هذا الخلاف في أخواتها وهي ثلاثة وعشرون موضعا لا تفرقوا توفاهم تعاونوا فتفرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تربصون فان تولوا لا تكلم تلقونه تبرجن تبدل تناصرون تجسسوا تنابزوا لتعارفوا تميز تخيرون تلهى تلظى تنزل الملائكة وههنا بحثان البحث الاول قال أبو علي هذا الادغام غير جائز لان المدغم يسكن واذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصل عند الابتداء به كما جلبت في أمثلة الماضي نحو ادارأتم وارتبتم واطيرنا لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لا تدخل على المضارع البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها أما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم أن في كيفية نظم الآية وجهين الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم ابتدأ فقال منه تنفقون ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى أمنه تنفقون مع انكم لستم بآخذيه الا مع الاغماض والثاني ان الكلام انما يتم عند قوله الا أن تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم بآخذيه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التي في قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى الوثقى التي لا انفصام لها أما قوله تعالى ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه ففيه مسائل *(المسألة الاولى)* الاغماض في اللغة غض البصر واطباق جفن على جفن وأصله

من الغموض وهو الخفاء يقال هذا الكلام غامض أى خفى الادراك والغمض المطمئن الخفى من الارض *(المسألة الثانية)* فى معنى الاغماض فى هذه الآية وجوه الاول ان المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا رأى ما يكره أغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة فى البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه يقول لو أهدى اليكم مثل هذه الاشياء لما أخذتموها الا على استحياء واغماض فكيف ترضون لى ما لا ترضونه لانفسكم والثانى أن يحمل الاغماض على المتعدى كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم بآخذيه الا اذا اغمضتم بصر البائع يعنى أمرتموه بالاغماض والحط من الثمن ثم ختم الآية بقوله واعلموا ان الله غنى حميد والمعنى انه غنى عن صدقاتكم ومعنى حميد أنه محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر وهو ان قوله غنى كالتهديد على اعطاء الاشياء الرديئة فى الصدقات وحميد بمعنى حامد أى أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فاولئك كان سعيهم مشكورا * قوله تعالى (الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم) اعلم أنه تعالى لما رغب الانسان فى انفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر اى يقول ان أنفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفى الآية مسائل *(المسألة الاولى)* اختلفوا فى الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء *(المسألة الثانية)* الوعد يستعمل فى الخير والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن أن يكون هذا محمولا على التهكم كما فى قوله فبشرهم بعذاب أليم *(المسألة الثالثة)* الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال وأصل الفقر فى اللغة كسر الفقار يقال رجل فقر وفقير اذا كان مكسور الفقار قال طرفة انى لست بموهون فقر قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين *(المسألة الرابعة)* أما الكلام فى حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه فى أول الكتاب فى تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم روى عن ابن مسعود رضى الله عنه ان للشيطان لمة وهى الايعاد بالشر وللملك لمة وهى الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله ومن وجد الاول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذى منه يجد الرغبة فى فعل المنكر أما قوله تعالى ويأمركم بالفحشاء ففيه وجوه الاول ان الفحشاء هى البخل ويأمركم بالفحشاء أى ويغريكم على البخل اغراء الآمر للمأمور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

ويعتام منقول من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه وأراد بالفاحش البخيل قال تعالى وانه لحب الخير لشديد وقد نبه الله تعالى فى هذه الآية على لطيفة وهى أن الشيطان يخوفه أولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى أن يأمره بالفحشاء ويغريه بالبخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل فى عينه الا بتقديم تلك المقدمة وهى التخويف من الفقر الوجه الثانى فى تفسير الفحشاء وهو انه يقول لا تنفق الجيد من مالك فى طاعة الله لئلا تصير فقيرا فاذا أطاع الرجل الشيطان فى ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردىء وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدى الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه ان لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه فى سبيل الله الجيد والردىء والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئا فى سبيل الله لا الجيد ولا الردىء والامر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الردىء فالشيطان اذا أراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بأن

يجره الى الوسط فان عصى الانسان الشيطان فى هذا المقام انقطع طمعه عنه وان أطاعه فيه طمع فى أن يجره من الوسط الى الطرف الفاحش فالوسط هو قوله تعالى يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويأمركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الآخرة والفضل اشارة الى ما يحصل فى الدنيا من الخلف وروى عنه صلى الله عليه وسلم ان الملك ينادى كل ليلة اللهم أعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفى هذه الآية لطيفة وهى أن الشيطان يعدك الفقر فى غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة فى غد عقباك ووعد الرحمن فى غد العقبى أولى بالقبول من وجوه أحدها ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذى يمتنع وجود الكذب فى كلامه وثالثها ان بتقدير بقاء المال المبخول به فى غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد لا يتمكن اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بمهم آخر وعند وجدان غد العقبى الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به فى غد الدنيا لاشك ان ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقى الذى لا ينقطع ولا يزول وخامسها أن الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضارّ فلا ترى شيئا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة فانها خالصة عن الشوائب ومن تأمل فيما ذكرناه علم أن الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد لوعد الشيطان اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفى الآية لفظان يدلان على كمال هذه المغفرة احدهما التنكير فى لفظة المغفرة والمعنى مغفرة أىّ مغفرة والثانى قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضا للكل أحد فلما خص هذه المغفرة بانها منه علم ان المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لان عظم المعطى يدل على عظم العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما قاله فى آية أخرى فاولئك يبدل الله سيآتهم حسنات ويحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيعا فى غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل أن يكون كمال تلك المغفرة أمرا لا يصل اليه عقلنا ما دمنا فى دار الدنيا فان تفاصيل أحوال الآخرة أكثرها محجوبة عنا ما دمنا فى الدنيا وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل فى الدنيا وهذا الفضل يحتمل عندى وجوها أحدها أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهى فضيلة الجود والسخاء وذلك لان مراتب السعادة ثلاث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل الخارجية وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث السعادات النفسانية وأخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفسانى والنقصان الخارجى ولاشك أن هذه الحالة أكمل فثبت أن مجرد الانفاق يقتضى حصول ما وعد الله به من حصول الفضل والثانى وهو انه متى حصل ملكة الانفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك فى مطالبها ولا مانع للروح من تجلى نور جلال الله الا حب الدنيا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يوحون الى قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات واذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالكوكب الدرّى والتحق بأرواح الملائكة وهذا هو الفضل لاغير والثالث وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه منفقا لامواله فى وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه فى مطالبه فحينئذ تنفتح عليه أبواب الدنيا ولان أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله عليه أبواب الخير

ثم ختم الآية بقوله والله واسع عليم أي انه واسع المغفرة قادر على اغنائكم واخلاف ماتنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ماتنفقون فهو يخلفه عليكم * قوله تعالى (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ومايذكر الا أولوا الالباب) اعلم أنه تعالى لماذكر في الآية المتقدمة ان الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الامر الذي لاجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو ان وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث انهما يأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم ولاشك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيغ والخلل وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول فهذا هو الاشارة الى وجه النظم * بقي في الآية مسائل

(المسألة الاولى) المراد من الحكمة اما العلم واما فعل الصواب يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القرآن على أربعة اوجه احدها مواعظ القرآن قال في البقرة وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به يعني مواعظ القرآن وفي النساء وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران وثانيها الحكمة بمعنى الفهم والعلم ومنه قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم وثالثها الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة ورابعها القرآن بمافيه من عجائب الاسرار في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي هذه الآية ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تأمل أيها المسكين فانه تعالى ما أعطى الا القليل من العلم قال تعالى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا بأسرها قليلا فقال قل متاع الدنيا قليل وانظر كم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير والبرهان العقلي أيضا يطابقه لان الدنيا متناهية المقدار متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لانهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة منها وذلك ينبئك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب قدمر في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حدها انها التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم تخلقوا بأخلاق الله تعالى واعلم أن الحكمة لايمكن خروجها عن هذين المعنيين وذلك لان كمال الانسان في شيئين أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به فالمرجع بالاول الى العلم والادراك المطابق وبالثاني الى فعل العدل والصواب فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله رب هب لي حكما وهو الحكمة النظرية وألحقني بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال انني أنا الله لااله الا أنا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني وهو الحكمة العملية وقال عن عيسى عليه السلام انه قال اني عبد الله الآية وكل ذلك للحكمة النظرية ثم قال وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا وهو الحكمة العملية وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه لااله الا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية وقال في جميع الانبياء ينزل الملائكة من أمره على من يشاء من عباده أن انذروا أنه لااله الا أنا وهو الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقرآن هو من الآيات الدالة على أن كمال حال الانسان ليس الا في هاتين القوتين قال ابو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهي كالنحلة من النحل ورجل حكيم اذا كان ذا حجا ولب واصابة رأي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال أمر حكيم أي محكم وهو فعيل بمعنى مفعول قال الله تعالى فيها يفرق كل أمر حكيم وهذا الذي قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ماذكرناه من المعنى * (المسألة الثانية) * قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ الاعمش (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك لان الحكمة ان فسرناها بالعلم لم تكن

مفسرة بالعلوم الضرورية لانها حاصلة للبهائم والمجانين والاطفال وهذه الاشياء لا توصف بأنها حكم فهى مفسرة بالعلوم النظرية وان فسرناها بالافعال الحسنة فالامر ظاهر وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والافعال الحسنة ثابتا من غيرهم وبتقدير تقدير غيرهم وذلك الغير ليس الا الله تعالى بالاتفاق فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن أو قوة الفهم والخشية على ماهو قول الربيع بن أنس قلنا الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات وذلك لانه بالنقل المتواتر ثبت انه يستعمل لفظ الحكيم فى غير الانبياء فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن بل هى مفسرة اما بمعرفة حقائق الاشياء أو بالاقدام على الافعال الحسنة الصائبة وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف قلنا كل ما فعله من هذا الجنس فى حق المؤمنين فقد فعل مثله فى حق الكفار مع أن هذا المدح العظيم المذكور فى هذه الآية لا يتناولهم فعلمنا أن الحكمة المذكورة فى هذه الآية شئ آخر سوى فعل الالطاف والله أعلم ثم قال وما يذكر الا أولوا الالباب والمراد به عندى والله أعلم أن الانسان اذا رأى الحكم والمعارف حاصلة فى قلبه ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل الا بايتاء الله تعالى وتيسيره كان من أولى الالباب لانه لم يقف عند المسببات بل ترقى منها الى أسبابها فهذا الانتقال من المسبب الى السبب هو التذكر الذى لا يحصل الا لاولى الالباب وأما من أضاف هذه الاحوال الى نفسه واعتقد أنه هو السبب فى حصولها وتحصيلها كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات الى الاسباب وأما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وانما ينتفع بها المرء بأن يتدبر ويتفكر فيعرف ماله وما عليه وعند ذلك يقدم أو يحجم * قوله تعالى (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وما للظالمين من أنصار) اعلم أنه تعالى لما بين أن الانفاق يجب أن يكون من أجود المال ثم حث أولا بقوله ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى قوله فان الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه أحدها أنه تعالى عالم بما فى قلب المتصدق من نية الاخلاص والعبودية أو من نية الرياء والسمعة وثانيها ان علمه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات كما قال انما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وثالثها انه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعى والنيات فلا يهمل شيأ منها ولا يشتبه عليه شئ منها (المسألة الثانية) انما قال فان الله يعلمه ولم يقل يعلمهما لوجهين الاول أن الضمير عائد الى الاخير كقوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا وهذا قول الاخفش والثانى ان الكناية عادت الى ما فى قوله وما أنفقتم من نفقة لانها اسم كقوله وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به (المسألة الثالثة) النذر ما يلتزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر ينذر وأصله من الخوف لان الانسان انما يعقد على نفسه خوف التقصير فى الامر المهم عنده وانذرت القوم انذارا بالتخويف وفى الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر أن يقول لله على عتق رقبة ولله على حج فههنا يلزم الوفاء به ولا يجزيه غيره وغير المفسر أن يقول نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله أو يقول لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين أما قوله تعالى وما للظالمين من أنصار ففيه مسألتان (المسألة الاولى) انه وعيد شديد للظالمين وهو قسمان أما ظلمه نفسه فذلك حاصل فى كل المعاصى وأما ظلمه غيره فبان لا ينفق أو يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره أو يكون نيته فى الانفاق على المستحق الرياء والسمعة أو يفسدها بالمعاصى وهذان القسمان الاخيران ليسا من باب الظلم على الغير بل من باب الظلم على النفس (المسألة الثانية) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى نفى الشفاعة عن أهل الكبائر قالوا لان ناصر

الانسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان أولئك الشفعاء أنصارا لهم وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من أنصار واعلم أن فى العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا تقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفى الانصار نفى الشفعاء والجواب الثانى ليس لمجموع الظالمين أنصار فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار فان قيل لفظ الظالمين ولفظ الانصار جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فكان المعنى ليس لاحد من الظالمين أحد من الانصار قلنا لا نسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث ان هذا الدليل النافى للشفاعة عام فى حق الكل وفى كل الاوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص فى حق البعض وفى بعض الاوقات والخاص مقدم على العام والله أعلم والجواب الرابع ما بينا ان اللفظ العام لا يكون قاطعا فى الاستغراق بل ظاهرا على سبيل الظن القوى فصار الدليل ظنيا والمسألة ليست ظنية فكان التمسك بها ساقطا (المسألة الثالثة) الانصار جمع نصير كاشراف وشريف وأحباب وحبيب

* قوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سيآتكم والله بما تعملون خبير) اعلم أنه تعالى بين اولا أن الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانيا أن الانفاق قد يكون من جيد ومن ردىء وذكر حكم كل واحد من القسمين وذكر فى هذه الآية أن الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا وذكر حكم كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هى وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية فنزلت هذه الآية (المسألة الثانية) الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وقال انما الصدقات للفقراء وقال صلى الله عليه وسلم نفقة المرء على عياله صدقة والزكاة لا تطلق الا على الفرض قال أهل اللغة أصل الصدقة ص د ق على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقاء وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشىء صادق الحلاوة وصدق فلان فى خبره اذا أخبر به على الوجه الذى هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا لصدقه فى المودة والصداق يسمى صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهى سبب اما لكمال المال وبقائه واما لانه يستدل بها على صدق العبد فى ايمانه وكماله فيه (المسألة الثالثة) الاصل فى قوله فنعما نعم ما الا انه أدغم احد الميمين فى الآخر ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة قرأ أبو عمرو وقالون وأبو بكر عن عاصم فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابى عبيد قال لانها لغة النبى صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روى فى الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضى الجمع بين الساكنين وهو غير جائز الا فيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابة وشابة لان ما فى الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة وأما الحديث فلانه لما دل الحس على أنه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا أن النبى صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع فى العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم فى رواية حفص فنعما هى بكسر النون والعين وفى تقريره وجهان أحدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها والثانى أن هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهى لغة هذيل القراءة الثالثة وهى قراءة سائر القراء فنعما هى بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها وهى نعم قال طرفة نعم الساعون فى الامر المبر (المسألة الرابعة) قال الزجاج ما فى تأويل الشىء اى نعم الشىء هو قال ابو على الجبائى فى تمثيل هذا أن يقال ما فى تأويل شىء لان ما ههنا نكرة فتمثيله

بالنكرة أبين والدليل على أن ما نكرة ههنا الانها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة وليس ههنا ما يوصل به لان الموجود بعد ما هو وهى وكلمة هى مفردة والمفرد لا يكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيأ هى ابداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه (المسألة الخامسة) اختلفوا فى أن المراد بالصدقة المذكورة فى هذه الآية التطوع أو الواجب أو مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع قالوا لان الاخفاء فى صدقة التطوع أفضل والاظهار فى الزكاة أفضل وفيه بحثان (البحث الاول) فى أن الافضل فى اعطاء صدقة التطوع اخفاؤه أو اظهاره فلنذكر أولا الوجوه الدالة على أن اخفاءه أفضل فالاول انها تكون أبعد عن الرياء والسمعة قال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لاشك انه يطلب السمعة والمعطى فى ملأ من الناس يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم فى قصد الاخفاء واجتهدوا أن لا يعرفهم الآخذ فكان بعضهم يلقيه فى يد أعمى وبعضهم يلقيه فى طريق الفقير وفى موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى وبعضهم كان يشده فى ثواب الفقير وهو نائم وبعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة معا وليس فى معرفة المتوسط الرياء وثانيها انه اذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم فكان ذلك يشق على النفس فوجب أن يكون ذلك أكثر ثوابا وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة جهد المقل الى الفقير فى سر وقال أيضا ان العبد ليعمل عملا فى السر يكتبه الله له سرا فان أظهره نقل من السر وكتب فى العلانية فان تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب فى الرياء وفى الحديث المشهور سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة فى ظله يوم لا ظل الا ظله أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه وقال صلى الله عليه وسلم صدقة السر تطفئ غضب الرب ورابعها أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه والاخفاء لا يتضمن ذلك فوجب أن يكون الاخفاء أولى وبيان تلك المضار من وجوه الاول ان فى الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك والثانى ان فى الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال والله تعالى مدح ذلك فى الآية التى تأتى بعد هذه الآية وهى قوله تعالى يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا والثالث ان الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة و يظنون انه أخذها مع الاستغناء عنها فيقع الفقير فى المذمة والناس فى الغيبة والرابع ان فى اظهار الاعطاء اذلالا للآخذ واهانة له واذلال المؤمن غير جائز والخامس ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه الصلاة والسلام من أهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك فى فعل ما لا ينبغى فهذه جملة الوجوه الدالة على أن اخفاء صدقة التطوع أولى وأما الوجه فى جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم أنه اذا أظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به فى اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع والحال هذه أن يكون الاظهار أفضل وروى ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال السر أفضل من العلانية والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذى الانسان اذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفى نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان فى محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله عبادا راضوا انفسهم حتى منّ الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم أنوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم فى بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا فى علانية لم يحتج أن يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا أعلن به فانما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى فى تكميل غيره ليكون تاما

وفوق القيام ألا ترى أن الله تعالى أثنى على قوم فى تنزيله وسماهم عباد الرحمن وأوجب لهم أعلى الدرجات
فى الجنة فقال أولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التى طلبوها بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين
اماما ومدح أمة موسى عليه السلام فقال ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ومدح أمة
محمد صلى الله عليه وسلم فقال كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
ثم أبهم المدح فقال وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون فهؤلاء أئمة الهدى واعلام الدين
وسادة الخلق بهم يهتدون فى الذهاب الى الله فان قيل ان كان الامر على ماذكرتم فلم رجح الاخفاء على
الاظهار فى قوله وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لانسلم ان
قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل أن يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من
الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه فى نفسه خيرا وطاعة لا أن المقصود منه
بيان الترجيح والوجه الثانى سلمنا أن المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية انه اذا كانت الحال واحدة
فى الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء فأما اذا حصل فى الابداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الابداء على
الاخفاء (البحث الثانى) ان الاظهار فى اعطاء الزكاة الواجبة أفضل ويدل عليه وجوه الاول ان الله
تعالى أمر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكاة وفى دفعها الى الائمة أو الى السعاة اظهارها وثانيها
ان فى اظهارها نفى التهمة روى انه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلاته فى البيت الا المكتوبة
فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها فى الاظهار والاخفاء لنفى التهمة فكذا فى الزكاة وثالثها ان
اظهارها يتضمن المسارعة الى أمر الله تعالى وتكليفه واخفاءها يوهم ترك الالتفات الى أداء الواجب
فكان الاظهار أولى هذا كله فى بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة فى هذه الآية صدقة
التطوع فقط القول الثانى وهو قول الحسن البصرى ان اللفظ متناول للواجب والمندوب وأجاب
عن قول من قال الاظهار فى الواجب أولى من وجوه الاول ان اظهار زكاة الاموال توجب اظهار قدر
المال وربما كان ذلك سببا للضرر بأن يطمع الظلمة فى ماله أو بكثرة حساده واذا كان الافضل له اخفاء ماله
لزم منه لامحالة أن يكون اخفاء الزكاة أولى والثانى أن هذه الآية انما نزلت فى أيام الرسول والصحابة
ما كانوا متهمين فى ترك الزكاة فلاجرم كان اخفاء الزكاة اولى لهم لانه أبعد عن الرياء والسمعة اما الآن
فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول التهمة الثالث انا لانسلم دلالة قوله فهو خير على
الترجيح وقد سبق بيانه أما قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض
الاظهار وقوله فهو كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر أى الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا
ان قوله خير لكم يحتمل أن يكون المراد منه انه فى نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير وأن يكون المراد
منه الترجيح وانما شرط تعالى فى كون الاخفاء أفضل ان تؤتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب أن
يعدل بالزكاة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لايكونون مستحقين للزكاة ولذلك شرط
فى الاخفاء أن يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما
بالفقراء فيميزهم عن غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة اما قوله تعالى
ونكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسائل * (المسألة الاولى) * التكفير فى اللغة التغطية والستر ورجل
مكفر فى السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن يمينه اى ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة
ستارة لما حصل من الذنب (المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم فى رواية ابى بكر
نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه احدها أن يكون عطفا على محل مابعد الفاء والثانى أن يكون خبر
مبتدأ محذوف اى ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدأة مستأنفة منقطعة عن ماقبلها
والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائى بالنون والجزم ووجهه أن يحمل الكلام على موضع
قوله فهو خير لكم فان موضعه جزم ألا ترى أنه لو قال وان تخفوها تكن أعظم لثوابكم بالجزم فظهر أن

قوله خيرلكم فى موضع جزم ومثله فى الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفاء ورفع الراء والمعنى يكفر الله أو يكفر الاخفاء وحجتهم ان مابعده على لفظ الافراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله يكفر يكون أشبه بما بعده والاولون أجابوا وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولا ثم لفظ الافراد ثانيا كما أتى بلفظ الافراد أولا والجمع ثانيا فى قوله سبحان الذى أسرى بعبده ليلا ثم قال وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفاعل الصدقات وقراءة خامسة وهى قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار أن ومعناها ان تخفوها يكن خيرا لكم وأن تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم * (المسألة الثالثة) * فى دخول من فى قوله من سيئاتكم وجوه أحدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام فى ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها اذا علم انها مكفرة بل الواجب أن يكون العبد فى كل أحواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثانى أن يكون من بمعنى من أجل والمعنى ونكفر عنكم من أجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك أى من أجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول أولى وهو الاصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله عالم بالسر والعلانية وأنتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم فى السر فما معنى الابداء فكأنهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون أبعد من الرياء * قوله تعالى (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون) هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق وهو بيان ان الذى يجوز الانفاق عليه من هو ثم فى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى بيان سبب النزول وجوه أحدها ان هذه الآية نزلت حين جاءت تسأله أم أسماء بنت أبى بكر اليها تسألها وكذلك جدتها وهما مشركتان أتيا أسماء يسألانها شيأ فقالت لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على دينى فاستأمرته فى ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتصدق عليهما والرواية الثانية كان أناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون مالم تسلموا لا نعطيكم شيأ فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة انه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل أن يدخلوا فى الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم فرخص فى صلة هذا الضرب من المشركين (المسألة الثانية) انه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فاعلمه الله تعالى انه بعثه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ومبينا للدلائل فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا أو لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك أن تلجئهم الى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار * (المسألة الثالثة) * ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم ولكن المراد به هو وأمته ألا تراه قال ان تبدوا الصدقات وهذا خطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو فى الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل

الآية وعموم ما بعدها عمومها أيضا أما قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء فقد احتج به الاصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هى مخصوصة بالمؤمنين قالوا لان قوله ولكن الله يهدى من يشاء اثبات للهداية التى نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفى بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله ولكن الله يهدى من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضى أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدى من يشاء يحتمل وجوها أحدها انه يهدى بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدى بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء على معنى أنه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدى بالاسم والحكم من يشاء فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك أجاب الاصحاب عن هذه الوجوه بأسرها ان المثبت فى قوله ولكن الله يهدى من يشاء هو المنفى أولا بقوله ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفى بقوله أولا ليس عليك هداهم هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدى من يشاء يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه ثم قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم فالمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم أى ليحصل لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية وجوه الاول أن يكون المعنى ولستم فى صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله فى صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثانى ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهى أى ولا تنفقون الا ابتغاء وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهى كثير قال تعالى والوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن الثالث ان قوله وما تنفقون أى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله * (المسألة الثانية) * ذكر فى الوجه فى قوله الا ابتغاء وجه الله قولان أحدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو أشرف فى الذكر من قولك فعلته له لان وجه الشىء أشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثانى انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فههنا يحتمل أن يقال فعلته له ولغيره أيضا أما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة * (المسألة الثالثة) * أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الذمة وأباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التأدية ثم قال وأنتم لا تظلمون أى لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيأ لقوله تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيأ يريد لم تنقص * قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم) اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى أى فقير كان بين فى هذه الآية ان الذى يكون أشد الناس استحقاقا بصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اللام فى قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء أى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء وهذا كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذى مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدراهم ألفان ومائتان أى ذلك الذى فى الكيس ألفان ومائتان هذا أحسن الوجوه الثانى ان تقدير الآية اعمدوا للفقراء واجعلوا

ماتنفقون للفقراء الثالث يجوز أن يكون خبرا لمبتدا محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء
(المسألة الثانية) نزلت فى فقراء المهاجرين وكانوا نحو أربعمائة وهم أصحاب الصفة لم يكن لهم
مسكن ولا عشائر بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون فى كل غزوة
عن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم فطيب
قلوبهم فقال أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لقينى من أمتى على النعت الذى أنتم عليه راضيا بما فيه فانه
من رفاقى واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس (الصفة الاولى) قوله للذين أحصروا
فى سبيل الله فنقول الاحصار فى اللغة أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض أو كبر أو عدو
أو ذهاب نفقة أو ما يجرى مجرى هذه الاشياء يقال أحصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام فى معنى
الاحصار عند قوله فان أحصرتم بما يغنى عن الاعادة أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع
الاعداد الممكنة فى معنى الاحصار فالاول ان المعنى انهم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد وان
قوله فى سبيل الله مختص بالجهاد فى عرف القرآن ولان الجهاد كان واجبا فى ذلك الزمان وكان تشتد الحاجة
الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة
فبين تعالى فى هؤلاء الفقراء انهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من
الخير أحدها ازالة عيلتهم والثانى تقوية قلبهم لما انتصبوا اليه وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين
ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال تعالى لا يستطيعون
ضربا فى الارض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف والقول الثانى وهو قول قتادة وابن زيد منعوا
أنفسهم من التصرفات فى التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول
المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائى
ان هؤلاء القوم أصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاروا زمنى فأحصرهم المرض
والزمانة عن الضرب فى الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر
عن الجهاد فى سبيل الله فعذرهم الله القول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته
وعبوديته وكانت شدة استغراقهم فى تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات
(الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى لا يستطيعون ضربا فى الارض يقال ضربت فى الارض
ضربا اذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة اما أن يكون لان اشتغالهم بصلاح الدين وبأمر الجهاد
يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة واما لان خوفهم من الاعداء يمنعهم من السفر واما لان
مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى جميع الوجوه فلا شك فى شدة احتياجهم الى من يكون معينا لهم
على مهماتهم (الصفة الثالثة لهم) قوله تعالى يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف وفيه مسائل
(المسألة الاولى) قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان
بمعنى واحد وقرئ فى القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة
أقيس لان الماضى اذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب
وشذ حسب يحسب فجاء على يفعل مع كلمات أخر والكسر حسن لمجئ السمع به وان كان شاذا
عن القياس (المسألة الثانية) الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذى هو ضد العقل
وانما أراد الجهل الذى هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف وهو
تفعل من العفة ومعنى العفة فى اللغة ترك الشئ والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه
للعلم به وانما يحسبهم أغنياء لاظهارهم التجمل وتركهم المسألة (الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء)
قوله تعالى تعرفهم بسيماهم السيما والسيمياء العلامة التى يعرف بها الشئ وأصلها من السمة التى هى
العلامة قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدى وزنه يكون فعلا كما قالوا له جاه عند الناس أى

وجه وقال قوم السيماء الارتفاع لانها علامة وضعت للظهور قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدى آثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفى وعندى ان كل ذلك فيه نظر لان كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف بل المراد شئ آخر وهو أن لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا فى قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك ادراكات روحانية لا علامات جسمانية ألا ترى أن الاسد اذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لان الظاهر ان تلك التجربة ما وقعت والبازى اذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة وكل ذلك ادراكات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب آثار الخشوع فى الصلاة كما قال تعالى سيماهم فى وجوههم من أثر السجود وأيضا ظهور آثار الفكر روى انهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف (الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء) قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا عن ابن مسعود رضى الله عنه ان الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذى السائل الملحف الذى ان أعطى كثيرا أفرط فى المدح وان أعطى قليلا أفرط فى الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح أحد باب مسألة الا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغنى يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله تعالى لان يأخذ أحدكم حبلا يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس واعلم أن هذه الآية مشكلة وذكروا فى تأويلها وجوها الاول ان الالحاف هو الالحاح والمعنى انهم سألوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لان الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف وذلك ينافى صدور السؤال عنهم والثانى وهو الذى خطر ببالى عند كتبة هذا الموضع انه ليس المقصود من قوله لا يسألون الناس الحافا وصفهم بأنهم لا يسألون الناس الحافا وذلك لانه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال واذا علم انهم لا يسألون البتة فقد علم أيضا انهم لا يسألون الحافا بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ومثاله اذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت والآخر طياش مهذار سفيه فاذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بذم الآخر قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لا يخوض فى الترهات ولا يشرع فى السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض فى الترهات والسفاهات وصفه بذلك لان ما تقدم من الاوصاف الحسنة يغنى عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثانى وكذا ههنا قوله لا يسألون الناس الحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس الحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر فى استيجاب المدح والتعظيم الوجه الثالث ان السائل الملحف الملح هو الذى يستخرج المال بكثرة تلطفه فقوله لا يسألون الناس بالرفق والتلطف واذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبان لا يوجد على وجه العنف أولى فاذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس الحافا كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا والوجه الرابع وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت وهو انه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال الا بالحاح شديد منه على نفسه فكانوا لا يسألون الناس وانما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ومنه قول عمر بن الخطاب

ولى نفس أقول لها اذا ما * تنازعنى لعلى أو عسانى

الوجه الخامس ان كل من سأل فلا بد وأن يلح فى بعض الاوقات لانه اذا سأل فقد أراق ماء وجهه ويحمل الذلة فى اظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الالحاف والالحاح فثبت ان كل من سأل فلا بد وان يقدم على الالحاح فى بعض الاوقات فكان نفى الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفى السؤال عنهم مطلقا الوجه السادس وهو أيضا خطر ببالى فى هذا

الوقت وهوان من أظهر من نفسه آثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف لان ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار ملجأ له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الالحاف فقوله لا يسألون الناس الحافا معناه انهم سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمون الى ذلك السكوت من رثاثة الحال واظهار الانكسار وما يقوم مقام السؤال على سبيل الالحاف بل يزينون انفسهم عند الناس و يتجملون بهذا الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الاية والله اعلم بمراده واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو نظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان أحدهما انه تعالى لما قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب لا جرم قرر في هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها والوجه الثاني وهو انه تعالى لما رغب في التصدق على المسلم والذمي قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم بين أن أجره واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الآية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الاوصاف الكاملة وكان هذا الانفاق أعظم وجوه الانفاقات لا جرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجري مجرى ما اذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسن خدمته ما يكفيك بأن يكون علي شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان هذا أعظم وقعا مما اذا قال له ان أجرك واصل اليك * قوله تعالى (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) في الآية مسائل (المسألة الاولى) في كيفية النظم أقوال الاول لما بين في هذه الآية المتقدمة ان أكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الآية ان أكمل وجوه الانفاق كيف هو فقال الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم والثاني انه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي والثالث ان هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الانفاق فلا جرم أرشد الخلق الى أكمل وجوه الانفاقات (المسألة الثانية) في سبب النزول وجوه الاول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف الى أصحاب الصفة بدنانير وبعث علي رضي الله عنه بوسق من تمر ليلا فكان أحب الصدقتين الى الله تعالى صدقته فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت اكمل والثاني قال ابن عباس ان عليا عليه السلام ما كان يملك غير أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا فقال أن أستوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والثالث قال صاحب الكشاف نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين تصدق بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرابع نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله فكان أبو هريرة اذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية الخامس ان الآية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال وهذا هو أحسن الوجوه لان هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الانفاقات والله أعلم (المسألة الثالثة) قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز أن تكون الفاء من قوله فلهم جواب الذين لانها تأتي بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من أنفق فلا يضيع أجره وتقريره انه لو قال الذي أكرمني له درهم لم يفد أن الدرهم بسبب الاكرام أما لو قال الذي أكرمني فله

درهم يفيدان الدرهم بسبب الاكرام فههنا الفاء دلت على ان حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق والله أعلم (المسألة الرابعة) فى الآية اشارة الى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية فى الذكر ثم قال فى خاتمة الآية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) انها تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ونبأ كذلك بقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر (المسألة الثانية) ان هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقيبه الكفر وعند المعتزلة أن لا يحصل عقيبه كبيرة محبطة وقد أحكمنا هذه المسألة وههنا آخر الآيات المذكورة فى بيان أحكام الانفاق الحكم الثانى من الاحكام الشرعية المذكورة فى هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا • قوله تعالى (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)

اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب أمر الله بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهى الله عنه فكانا متضادين ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربا ويربى الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا أما قوله الذين يأكلون الربا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأيضا فلان نفس الربا الذى هو الزيادة فى المال على ما كانوا يفعلون فى الجاهلية لا يؤكل انما يصرف فى المأكول فيؤكل والمراد التصرف فيه فمنع الله من التصرف فى الربا بما ذكرنا من الوعيد وأيضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وأيضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما يحرم لا يوقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من أكل الربا فى هذه الآية التصرف فى الربا وأما الربا ففيه مسائل (المسألة الاولى) الربا فى اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشئ يربو ومنه قوله اهتزت وربت أى زادت وأربى الرجل اذا عامل فى الربا ومنه الحديث من أجبى فقد أربى أى عامل بالربا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربا فى اللغة (المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائى الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء وهى فى المصاحف مكتوبة بالواو وأنت مخير فى كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع (المسألة الثالثة) اعلم أن الربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل أما ربا النسيئة فهو الامر الذى كان مشهورا متعارفا فى الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا فى الحق والاجل فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به واما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروى عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول فكان يقول لا ربا الا فى النسيئة وكان يجوز ربا النقد فقال له أبو سعيد الخدرى شهدت مالم تشهد أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم مالم تسمع ثم روى انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا فى بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة ماتذكر ونحن فى بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت التصرف برأيى ثم بلغنى انه صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا انى حرمته وبرئت منه الى الله وحجة ابن عباس ان قوله وأحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربا لا يتناوله لان الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربا انما

يتناول العقد المخصوص الذي كان يسمى فيما بينهم بأنه ربا وذلك هو ربا النسيئة فكان قوله وحرم الربا
مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله وأحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله فوجب
أن يبقى على الحل ولا يمكن أن يقال انما يحرمه بالحديث لانه يقتضى تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد
وانه غير جائز وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز أم لا
وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين أما القسم الاول فبالقرآن وأما ربا النقد
فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة
التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها
وحجة هؤلاء من وجوه الاول ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء أربعة
فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا أو قال
لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون أشد اختصارا وأكثر فائدة فلما لم يقل ذلك
بل عد الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط * الحجة الثانية انا بينا ان قوله تعالى وأحل الله
البيع يقتضى حل ربا النقد فأنتم أخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة
ثم اثبتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن في الاشياء الستة بخبر
الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون
أضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد أضعف من ظاهر القرآن فكان هذا ترجيحا للاضعف على
الاقوى وانه غير جائز * الحجة الثالثة ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة
تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز اما أولا فلانه يقتضى تعليل حكم الله وذلك محال على ما ثبت
في الاصول واما ثانيا فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون
غير جائز وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة
بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص الى غير محل النص الا بتعليل
الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب
فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة
واشتراط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول أبي حنيفة رضي الله عنه
ان كل ما كان مقدرا ففيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد
الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه ان العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت وهو الملح والقول
الرابع وهو قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس
في حكم الربا والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير (المسألة الرابعة) ذكروا في سبب
تحريم الربا وجوها احدها الربا يقتضى أخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين
نقدا أو نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة
قال صلى الله عليه وسلم حرمة مال الانسان كحرمة دمه فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض
محرما فان قيل لم لا يجوز أن يكون ابقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك
لان رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة
ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا
عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل وأخذ
الدرهم الزائد أمر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم
الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لان صاحب الدرهم
اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه

المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضى الى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها قيل السبب فى تحريم عقد الربا انه يفضى الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين فيفضى ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغنى من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه أما قوله تعالى لا يقومون فأكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما أما قوله تعالى الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل (المسألة الاولى) التخبط معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذى يتصرف فى أمر ولا يهتدى فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير للارض بأخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل أو جنون لانه كالضرب على غير الاستواء فى الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس وأصله من المس باليد كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمى الجنون مسا كان الشيطان يتخبطه ويطأه برجله فيخبله فسمى الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الاول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثانى بم تعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان احدهما بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذى لهم الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان والثانى انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس (المسألة الثانية) قال الجبائى الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه أحدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى وهذا صريح فى انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثانى الشيطان اما أن يقال انه كثيف الجسم أو يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب أن يرى ويشاهد اذ لو جاز فيه أن يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه أن يدخل فى باطن بدن الانسان وأما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الانسان ويقتله الثالث لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر الى الطعن فى النبوة الرابع ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لاهل الايمان ولم لا يغصب أموالهم ويفسد أحوالهم ويفشى أسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بوجهين الاول ماروى ان الشياطين فى زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات والجواب عنه انه تعالى كلفهم فى زمن سليمان فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام والثانى ان هذه الآية وهى قوله يتخبطه الشيطان صريح فى ان يتخبطه الشيطان بسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية التى يحدث عندها الصرع وهو كقول أيوب عليه السلام انى

مس الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه من ضعف الطباع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترى فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع الجبان من الموضع الخالى ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط فى الفضلاء الكاملين وأهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص فى المزاج وخلل فى الدماغ فهذا جملة كلام الجبائى فى هذا الباب وذكر القفال فيه وجها آخر وهو أن الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وأيضا من عادة الناس انهم اذا أرادوا تقبيح شئ أن يضيفوه الى الشيطان كما فى قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين (المسألة الثالثة) للمفسرين فى الآية أقوال الاول ان آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا فيعرفه أهل الموقف بتلك العلامة انه اكل الربا فى الدنيا فعلى هذا معنى الآية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان بجنون والقول الثانى قال ابن منبه يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم أكلوا الربا فى الدنيا فأرباه الله فى بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم فهم ينهضون و يسقطون ويريدون الاسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الاول لانه يريد ان اكلة الربا لا يمكنهم الاسراع فى المشى بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون فى شئ ويتأكد هذا القول بما روى فى قصة الاسراء ان النبى صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه مأخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان فى أمر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وأفعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك انه يكون مفرطا فى حب الدنيا متهالكا فيها فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى فالخبط الذى كان حاصلا فى الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط فى الآخرة وأوقعه فى ذل الحجاب وهذا التأويل أقرب عندى من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا أما قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسائل (المسألة الاولى) القوم كانوا فى تحليل الربا على هذه الشبهة وهى ان من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحد عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحد عشر يجب أن يكون حلالا لانه لا فرق فى العقل بين الامرين فهذا فى ربا النقد وأما فى ربا النسيئة فكذلك أيضا لانه لو باع الثوب الذى يساوى عشرة فى الحال باحد عشر الى شهر جاز فكذا اذا أعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب أن يجوز لانه لا فرق فى العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضى فيه من الجانبين فكذا ههنا لما حصل التراضى من الجانبين وجب أن يجوز أيضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان أن يكون صفر اليد فى الحال شديد الحاجة ويكون له فى المستقبل من الزمان أموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان فى الشدة والحاجة أما بتقدير جواز الربا يعطيه رب المال طمعا فى الزيادة والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء فى الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضى حل الربا كما حكمنا بحل سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد وهو قوله وأحل الله البيع وحرم الربا ووجه الجواب ان ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما أمره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس فقال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين واعلم أن

نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال رحمة الله عليه الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر في المالية عندهما فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض أما اذا باع العشرة بالعشرين فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال ان عوضه هو الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين الصورتين (المسألة الثانية) ظاهر قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه وأكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الآية تدل على ان قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم أكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية وقد بينا انه ليس المراد من الأكل نفس الأكل وذكرنا عليه وجوها من الدلائل فأنتم حملتموه على التصرف في الربا ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الأكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان يأكل مال الله قضما خضما أي يستحل التصرف فيه واذا حملنا الأكل على الاستحلال صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها فهذا ما يدل عليه لفظ الآية الا ان جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد (المسألة الثالثة) في الآية سؤال وهو انه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الآية ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز أما قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ففيه مسائل (المسألة الاولى) يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون وأحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كان متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك ايقاعا للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقال أحل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا وأما قوله أحل الله البيع وحرم الربا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا الفرق ذكره ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان قول من قال هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادات بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل وأما اذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك أولى * الحجة الثانية ان المسلمين أبدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله لا كلام الكفار والا لما جاز لهم أن يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سيأتي في المسألة الثانية * الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قوله انما البيع مثل الربا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله وأحل الله البيع وحرم الربا كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع (المسألة الثانية) مذهب الشافعي رضي الله عنه ان قوله وأحل الله البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه

الاول انا بينا في أصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى العمل به في ثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته العموم أضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله وأحل الله البيع وان أفاد الاستغراق الا أن قوله وأحل الله البياعات أقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله وأحل الله البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم تقدير العموم لا بد وان يطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله محال فأما العام الذي يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب فثبت أن حمل هذا على العموم غير جائز الوجه الثالث ما روى عن عمر رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الآية من المجملات الوجه الرابع ان قوله وأحل الله البيع يقتضي أن يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضي أن يكون كل ربا حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فأول الآية أباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية فكانت مجملة فوجب الرجوع في الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم أما قوله فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تأنيثها غير حقيقي ولانها في معنى الوعظ وقرأ أبي والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال فانتهى أي فامتنع ثم قال فله ما سلف وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في التأويل وجهان الاول قال الزجاج أي صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا التأويل ضعيف لانه قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنهي المتأخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ولانه تعالى أضاف ذلك اليه بلام التمليك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثاني قال السدي له ما سلف أي له ما أكل من الربا وليس عليه رد ما سلف فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه وانما له رأس ماله فقط كما بينه بعد ذلك بقوله وان تبتم فلكم رؤس أموالكم (المسألة الثانية) قال الواحدي السلف المتقدم وكل شيء قدمته امامك فهو سلف ومنه الامة السالفة والسالفة العنق لتقدمه في جهة العلو والسلفة ما يقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه أول ما يخرج من عصيرها أما قوله تعالى وأمره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الا ان الذي أقوله ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان انه ترك أكل الربا أو لم يترك والدليل عليه مقدمة الآية ومؤخرتها أما مقدمة الآية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عن ماذا فلا بد وان يصرف ذلك المذكور الى السابق وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول وأما مؤخرة الآية فقوله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ومعناه عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فأمره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى أيضا عن أكل الربا أو ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فأمره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الآية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بحرمة الربا ثم أكل الربا فههنا امره الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا ان العفو من الله مرجو أما قوله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع في ان الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله أولئك أصحاب

النار يفيد الحصر فمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على أن كونه
صاحب النار وكونه خالدا فى النار لا يحصل الا فى الكفار أقصى ما فى الباب انا خالفنا هذا الظاهر
وأدخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره فى صاحب الكبيرة فتأمل فى هذه المواضع وذلك ان
مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز فى حقه أن يعفو الله عنه ويجوز ان
يعاقبه الله وأمره فى البابين موكل الى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فانه لا يخلد فى النار بل يخرجه منها
والله تعالى بين صحة هذا المذهب فى هذه الآيات بقوله فامره الى الله على جواز العفو فى حق صاحب
الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون يدل على ان بتقدير أن يدخله الله النار
لكنه لا يخلده فيها لان الخلود مختص بالكفار لا بأهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن قوله تعالى

(يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم) اعلم انه تعالى لما بالغ فى الزجر عن الربا وكان قد
بالغ فى الآيات المتقدمة فى الامر بالصدقات ذكرها هنا ما يجرى مجرى الداعى الى ترك الصدقات وفعل الربا
وكشف عن فساده وذلك لان الداعى الى فعل الربا تحصيل المزيد فى الخيرات والصارف عن الصدقات
الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة فى الحال الا انه نقصان فى الحقيقة وان
الصدقة وان كانت نقصانا فى الصورة الا انها زيادة فى المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل
ان لا يلتفت الى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعى والصوارف بل يعوّل على ما ندبه الشرع اليه من
الدواعى والصوارف فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) المحق نقصان الشئ حالا
بعد حال ومنه المحاق فى الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص فى كل شئ
بحرارته (المسألة الثانية) اعلم ان محق الربا وارباء الصدقات يحتمل أن يكون فى الدنيا وان يكون فى الآخرة
أما فى الدنيا فنقول محق الربا فى الدنيا من وجوه أحدها ان الغالب فى المرابى وان كثر ماله انه تؤول عاقبته
الى الفقر وتزول البركة عن ماله قال صلى الله عليه وسلم الربا وان كثر فالى قل وثانيها ان لم ينقص ماله
فان عاقبته الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة وثالثها
ان الفقراء الذين يشاهدون انه أخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون
سببا لزوال الخير والبركة عنه فى نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر بين الخلق انه انما جمع ماله من الربا
توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له فى الحقيقة
فلا يترك فى يده وأما ان الربا سبب للمحق فى الآخرة فلوجوه الاول قال ابن عباس رضى الله عنهما معنى هذا
المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا حجا ولا جهادا ولا صلة رحم وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند
الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الاكبر وثالثها انه ثبت فى الحديث ان الاغنياء يدخلون
الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغنى من الوجه
الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذلك هو المحق والنقصان وأما ارباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد
فى الدنيا وان يكون المراد فى الآخرة أما فى الدنيا فمن وجوه أحدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان
الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعا فى الدنيا وفى الحديث
الذى رويناه فيما تقدم ان الملك ينادى كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا وثانيها
انه يزداد كل يوم فى جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال مع
اضداد هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة ورابعها الاطماع تنقطع عنه فانه متى
اشتهر انه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل أحد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع
لا يجوّز أخذ شئ من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات فى الدنيا وأما ارباؤها فى الآخرة
فقد روى أبو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها
الا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربى أحدكم مهره اوفلوه حتى ان اللقمة تصير مثل أحد وتصديق

ذلك بين فى كتاب الله ألم تعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربى الصدقات قال القفال رحمه الله ونظيره قوله يمحق الله الربا المثل الذى ضربه فيما تقدم بصفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا ونظيره قوله ويربى الصدقات المثل الذى ضربه الله بحبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة أما قوله والله لا يحب كل كفار أثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمى المقيم على الشئ بهذا فتقول فلان فعال للخير أمار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو أيضا مبالغة فى الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادى فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الاية جامعة للفريقين * قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم ان عادة الله فى القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا فى وعيد المرابى اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الآية فى غير موضع وفيه مسائل (المسألة الاولى) احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية فانه قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من أجاب عنه بأنه قال فى هذه الآية وعملوا الصالحات وأقاموا الصلوة وآتوا الزكوة مع انه لا نزاع أن اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت وعملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وأيضا قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا بآياتنا وللمستدل الاول أن يجيب عنه بأن الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى فى غير موضع التعذر على الاصل (المسألة الثانية) لهم أجرهم عند ربهم أقوى من قوله على ربهم أجرهم لان الاول يجرى مجرى ما اذا باع بالنقد فذلك النقد حاضر متى شاء البائع أخذه وقوله أجرهم على ربهم يجرى مجرى ما اذا باع بالنسيئة فى الذمة ولا شك ان الاول أفضل (المسألة الثالثة) اختلفوا فى قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه فى الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاته من الاحوال السالفة وان كان مغتبطا بالثانية لاجل الفه وعادته فبين تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب انه فاتهم النعيم الزائد الذى قد حصل لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة فى الآخرة ولا هم يحزنون أيضا بسبب انه لم يصدر منا فى الدنيا طاعة أزيد مما صدر حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدنا وذلك لان هذه الخواطر لا توجد فى الآخرة (المسألة الرابعة) فى قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم أجرهم عند ربهم اشكال هو ان المرأة اذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت أو الرجل بلغ عارفا بالله وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات فهما بالاتفاق من أهل الثواب فدل ذلك على أن استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وأيضا من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالى عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها بل لاجل ان لكل واحد منها أثرا فى جلب الثواب كما قال فى ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الها آخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق أثاما ومعلوم ان من ادعى مع الله الها آخر لا يحتاج فى استحقاقه العذاب الى عمل آخر ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الها ليبان ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم

رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم

تعلمون و اتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) في الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز أن يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقي من الربا و بين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم أن يأخذوا الا رؤس أموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر الوقت وطن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشديد عظيم فقال اتقوا الله واتقوا ما نهى عنه وذروا ما بقي من الربا يعني ان كنتم قد قبضتم شيئا فيعفو عنه وان لم تقبضوه أو لم تقبضوا بعضه فذلك الذي لم تقبضوه كلا كان أو بعضا فانه محرم قبضه واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار اذا أسلموا وذلك لان ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه فان قيل كيف قال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال في آخره ان كنتم مؤمنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت أخا فأكرمني معناه ان من كان أخا أكرم أخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا أيها الذين آمنوا بلسانهم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم (المسألة الثانية) في سبب نزول الآية روايات فالاولى انها خطاب لاهل مكة كانوا يرابون فلما أسلموا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية قال مقاتل ان الآية نزلت في أربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة نزلت في العباس وعثمان بن عفان رضي الله عنهما وكانا أسلفا في التمر فلما حضر الجداد قبضا بعضا وزادا في الباقي فنزلت الآية وهذا قول عطاء وعكرمة الرابعة نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي (المسألة الثالثة) قال القاضي قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل اذا أصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمنا بالاطلاق اذا اجتنب كل الكبائر والجواب لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على أن العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وان كان ترك الظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فأذنوا بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي عليه السلام انهما قرآ كذلك قوله فآذنوا ممدودة أي فأعلموا من قوله تعالى فقل آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الآية والتقدير فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله واذا أمروا باعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك لكن ليس في علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة في البلاغة آكد وقال أحمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن أي كونوا على علم واذن وقرأ الحسن فأيقنوا وهو دليل للقراءة العامة (المسألة الثانية) اختلفوا في أن الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي والاحتمال الاول اولى لان قوله فأذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم

وهم

وهم المخاطبون بقوله يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا وذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين فان قيل كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جاء فى الخبر من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة وعن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا فى قطع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد فى كتاب الله وفى سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول فى الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول المراد المبالغة فى التهديد دون نفس الحرب والثانى المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى أن تظهر منه التوبة وان وقع ممن يكون له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانعى الزكاة وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضى الله عنهما من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضرب عنقه والقول الثانى فى هذه الآية ان قوله فان لم تفعلوا فأذنوا خطاب للكفار وان معنى الآية وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا أى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافرا كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال تعالى وان تبتم والمعنى على القول الاول ان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثانى من استحلال الربا فلكم رؤس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون أى لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال ولا تظلمون أى بنقصان رأس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها أن تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك فى قوله قد كان الامر اى وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر والثانى أن يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ يحتاج الى الخبر وذلك كقوله كان زيد ذاهبا واعلم انى حين كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من أكابر الادباء أوردت عليهم اشكالا فى هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون فى الزمان الماضى واذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضى انها ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا فى هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا فى الجواب عنه كتبا وما أفلحوا فيه ثم انكشف لى فيه سر أذكره ههنا وهو ان كان لا معنى له الا حدث ووقع ووجد الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما أن يكون المعنى وجد وحدث الشئ كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثانى أن يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشئ بالشئ فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث فى الزمان الماضى موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثانى هو المسمى بالناقصة وفى الحقيقة فالمفهوم من كان فى الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان فى القسم الاول المراد حدوث الشئ فى نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد فى القسم الثانى حدوث موصوفية أحد الامرين بالآخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير الى موصوفية أحدهما بالآخر وهذا من لطائف الابحاث فأما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر فى الزمان الماضى فحينئذ تكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضى والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حمل الامر على ما قلناه تبين انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان يكون بمعنى صار وأنشدوا

بتيهاء قفر والمطى كأنها * قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندى ان هذا اللفظ ههنا محمول على ماذكرناه فان معنى صار انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة
بعد انها ما كانت موصوفة بذلك فيكون هنا بمعنى حدث ووقع الا انه حدوث مخصوص وهو انه حدث
موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى المفهوم الرابع
أن تكون زائدة وأنشدوا

سراة بنى أبى بكر تساموا * على كان المسومة الجياد

اذا عرفت هذه القاعدة فنرجع الى التفسير فنقول فى كان فى هذه الآية وجهان الاول انها بمعنى وقع
وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة ونظيره قوله الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان وقعت
تجارة حاضرة ومقصود الآية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قيل وان كان ذا عسرة لكان المعنى
وان كان المشترى ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشترى وغيره
اذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثانى انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة
غريما لكم وقرأ عثمان ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة (المسألة
الثانية) العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال أعسر الرجل اذا صار الى حالة
العسرة وهى الحالة التى يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل (المسألة
الاولى) فى الآية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة او فالذى تعاملونه نظرة (المسألة الثانية)
نظرة أى تأخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الشئ بنظرة وبانظار قال تعالى
قال رب انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (المسألة الثالثة) قرئ فنظرة
بسكون الظاء وقرأ عطاء فناظره أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره أو صاحب نظرته على طريق النسب
كقولهم مكان عاشب وباقل أى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر أى فسامحه بالنظرة الى
الميسرة (المسألة الرابعة) الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذى هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من
المال ومنه يقال أيسر الرجل فهو موسر أى صار الى اليسر فالميسرة واليسر والميسور الغنى (المسألة
الخامسة) قرأ نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمشرقة
والمشربة والمسربة والفتح أشهر اللغتين لانه جاء فى كلامهم كثيرا (المسألة السادسة) اختلفوا فى أن حكم
الانظار مختص بالربا أو عام فى الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدى وابراهيم الآية فى الربا
وذكر عن شريح انه أمر بحبس أحد الخصمين فقيل انه معسر فقال شريح انما ذلك فى الربا والله تعالى قال
فى كتابه ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وذكر المفسرون فى سبب نزول هذه الآية انه لما نزل
قوله تعالى فاذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب الى
الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بنى المغيرة بذلك فشكا بنو المغيرة
العسرة وقالوا أخرونا الى أن تدرك الغلات فأبوا أن يؤخروهم فأنزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة القول الثانى وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة فى كل دين واحتجوا
بما ذكرنا من أنه تعالى قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان ذا عسرة ليكون الحكم عاما فى كل
المعسرين قال القاضى والقول الاول أرجح لانه تعالى قال فى الآية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤس أموالكم
من غير بخس ولا نقص ثم قال فى هذه الآية وان كان من عليه المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة
لان النظرة يراد بها التأخر فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر بل لما ثبت وجوب الانظار فى هذه بحكم
النص ثبت وجوبه فى سائر الصور ضرورة الاشتراك فى المعنى وهو ان العاجز عن أداء المال لا يجوز
تكليفه به وهذا قول أكثر الفقهاء كأبى حنيفة ومالك والشافعى رضى الله عنهم (المسألة السابعة) اعلم
أنه لا بد من تفسير الاعسار فنقول الاعسار هو أن لا يجد فى ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه
لامكنه أداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا وثيابا لا يعد فى ذوى العسرة اذا ما أمكنه بيعها
واداء ثمنها ولا يجوز أن يحبس الا قوت يوم لنفسه وعيلته وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر

عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه أن يؤاجر نفسه من صاحب الدين أو غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج لنفسه ولعيلته وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معسرا وقد بذل غيره ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء اولا يلزمه ذلك فأما من له بضاعة كسدت عليه فواجب عليه أن يبيعها بالنقصان ان لم يمكن الا ذلك ويؤديه في الدين (المسألة الثامنة) اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وأن يطالبه بماله عليه فوجب الانظار الى وقت اليسار فأما ان كانت له ريبة في اعساره فيجوز له أن يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم أنه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذى لزمه اما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض أولا يكون كذلك وفي القسم الاول لابد له من اقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثاني وهو أن يثبت الدين عليه لا بعوض مثل اتلاف أو صداق أو ضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر ثم قال تعالى وأن تصدقوا خير لكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل فيه ان تتصدقوا بتاءين فمن خفف حذف احدى التاءين تخفيفا ومن شدد أدغم احدى التاءين في الاخرى (المسألة الثانية) في التصدق قولان الاول معناه وان تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق به على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم أن التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا أقرب للتقوى والثاني أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالآية الاولى فلابد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة ولان قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب (المسألة الثالثة) المراد بالخير حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ثم قال ان كنتم تعلمون وفيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم ان عملتموه فجعل العمل من لوازم العلم وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض والثالث ان كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ربكم أصلح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم أن هذه الآية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلال وانصار واعوان وكان قد يجرى منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن أخذ أموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله بهذه الآية وخوفهم على أعظم الوجوه وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال ابن عباس هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي اية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على رأس ثمانين آية ومائتي آية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدى وعشرين وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات (المسألة الثانية) قرأ أبو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضم التاء واعلم أن الرجوع لازم والرجع متعدى وعليه تخرج القراءتان (المسألة الثالثة) انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ومثله قوله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اى كيف تتقون هذا اليوم الذى هذا وصفه مع الكفر بالله (المسألة الرابعة) قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى وانما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع أقسام التكاليف (المسألة الخامسة) الرجوع الى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد منه الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم أينما كانوا لكن

كل ما في القرآن من قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول ان الانسان له أحوال ثلاثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون امهاتهم وهناك يكون المتكفل باصلاح أحوالهم في أول الامر الابوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة الا الله سبحانه فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع الى الله والثاني أن يكون المراد يرجعون الى ما أعد الله لهم من ثواب اوعقاب وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسئلتان (المسألة الاولى) المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لابد وأن يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال أيضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الارض يأت بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تأويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان المكتسب هو ذلك الجزاء لان ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بأنه مكتسبه فقوله توفى كل نفس ما كسبت أي توفى كل نفس مكتسبها وهذا التأويل أولى لانه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان أولى (المسألة الثانية) الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق وأصحابنا يتمسكون بها في القطع بعدم الخلود لانه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الايمان اليه ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الفساق والكفار فكان لقائل أن يقول كيف يليق بكرم اكرم الاكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي أوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره وسهل عليه طريق الاستدلال وامهل فمن قصر فهو الذي أساء الى نفسه وهذا الجواب انما يستقيم على اصول المعتزلة وأما على اصول أصحابنا فهو انه سبحانه مالك الخلق والمالك اذا تصرف في ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه الحكم الثالث من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة آية المداينة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا اولا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى اجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى الا ترتابوا الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شئ عليم) اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الاولى) ان في كيفية النظم وجهين الاول ان الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو ايضا سبب لتنقيص المال ثم انه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد العظيم فقال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد على الانسان اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بأن ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد

والبوار فان القدرة على الانفاق فى سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال ثم انه تعالى لاجل هذه الدقيقة بالغ فى الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره فى سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط فى أمر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال رحمه الله تعالى والذى يدل على ذلك ان ألفاظ القرآن جارية فى الاكثر على الاختصار وفى هذه الآية بسط شديد ألا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذى عليه الحق وفى قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله فليملل الذى عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله وهو أيضا تأكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة وكل ذلك يدل على أنه لما حث على ما يجرى مجرى سبب تنقيص المال فى الحكمين الاولين بالغ فى هذا الحكم فى الوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق فى سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثانى ان قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا فى الآية المتقدمة اذن فى السلم فى جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة فى السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الا وضع الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم (المسألة الثانية) التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال أهل اللغة القرض غير الدين لان القرض أن يقرض الانسان دراهم أو دنانير أو حبا أو تمرا أو ما أشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى اجل ودان يدين اذا أقرض ودان اذا استقرض وأنشد الاحمر

ندين ويقضى الله عنا وقد نرى * مصارع قوم لا يدينون ضيقا

اذا عرفت هذا فنقول فى المراد بهذه المداينة اقوال قال ابن عباس انها نزلت فى السلف لان النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون فى التمر السنتين والثلاث فقال صلى الله عليه وسلم من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم ثم ان الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط فى الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والقول الثانى انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن أن يشترط فيه الاجل والدين المذكور فى الآية قد اشترط فيه الاجل والقول الثالث وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على أربعة أوجه أحدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثانى بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الآية بقى هنا قسمان بيع العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية وفى الآية سؤالات (السؤال الاول) المداينة مفاعلة وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق والجواب ان المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم بما فيه دين (السؤال الثانى) قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله بدين الجواب من وجوه الاول قال ابن الانبارى التداين يكون لمعنيين أحدهما التداين بالمال والآخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخصيص أحد المعنيين الثانى قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه فى قوله فاكتبوه اذ لو لم يذكر لوجب أن يقال فاكتبوا الدين فلم يكن

النظم بذلك الحسن الثالث انه تعالى ذكره للتأكيد كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون ولا طائر يطير
بجناحيه الرابع معناه فاذا تداينتم أى دين كان صغيرا أو كبيرا على أى وجه كان من قرض أو سلم أو بيع
عين الى أجل الخامس ما خطر ببالى أنا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين
وهو باطل فلو قال اذا تداينتم لبقى النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل أما لما قال اذا تداينتم
بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ويبقى
بيع العين بالدين او بيع الدين بالعين فان الحاصل فى كل واحد منهما دين واحد لا غير (السؤال الثالث)
المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم
الجواب ان كلمة اذا وان كانت لا تقتضى العموم الا انها لا تمنع من العموم وههنا قام الدليل على أن
المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة فى الامر بالكتبة فى آخر الآية وهو قوله ذلكم أقسط عند الله وأقوم
للشهادة وأدنى ألا ترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه تنسى الكيفية
فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهو ظلم وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر فأما اذا كتب
كيفية الواقعة أمن من هذه المحذورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة فى الكل
كان الحكم أيضا حاصلا فى الكل أما قوله تعالى الى أجل مسمى ففيه سؤالان (السؤال الاول)
ما الاجل الجواب الاجل فى اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد وأجل الانسان هو الوقت لانقضاء
عمره وأجل الدين لوقت معين فى المستقبل واصله من التأخير يقال اجل الشئ يأجل اجولا اذا تأخر
والاجل نقيض العاجل (السؤال الثانى) المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة فى ذكر الاجل بعد ذكر
المداينة الجواب انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة فى قوله مسمى ليعلم ان من حق
الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والشهر والايام ولو قال الى الحصاد أو الى الدياس أو الى
قدوم الحاج لم يجز لعدم التسمية أما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم انه تعالى أمر فى المداينة بأمرين
احداهما الكتبة وهى قوله ههنا فاكتبوه الثانى الاشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
وفيه مسألتان (المسئلة الاولى) فائدة الكتبة والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل تتأخر فيه المطالبة ويتخلله
النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان
حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد يحذر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين
اذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ويأخذ قبل حلول الاجل فى تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول
الدين فلما حصل فى الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر الله به والله أعلم (المسألة الثانية) القائلون
بأن ظاهر الامر للندب لا اشكال عليهم فى هذه وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه
فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعى واختيار محمد بن جرير الطبرى وقال النخعى
يشهد ولو على دستجة بقل وقال آخرون هذا الامر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين
والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين فى جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا اشهاد
وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان فى ايجابهما أعظم التشديد على المسلمين والنبى صلى الله عليه
وسلم يقول بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت واجبة الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان
أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته وهذا مذهب الحسن والشعبى والحكم بن عيينة وقال
التيمى سألت الحسن عنها فقال ان شاء أشهد وان شاء لم يشهد ألا تسمع قوله تعالى فان أمن بعضكم بعضا
واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المداينة اعتبر فى تلك الكتبة شرطين (الشرط الاول) أن يكون
الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضى
أنه يجب على كل أحد أن يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله
فاكتبوه اى لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء

فان

فان ظاهره وان كان يقتضى خطاب الكل بهذا الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه انه لا بد من حصول قطع اليد من انسان واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا ههنا ثم تأكد هذا الذى قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتبة من اى شخص كان أما قوله بالعدل ففيه وجوه الاول أن يكتب بحيث لا يزيد فى الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة اليه الثانى اذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا يختص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه الثالث قال بعض الفقهاء العدل أن يكون ما يكتبه متفقا عليه بين أهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين الرابع أن يحترز عن الالفاظ المجملة التى يقع النزاع فى المراد بها وهذه الامور التى ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين وأن يكون أديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه الاول ان هذا على سبيل الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة الاحكام الشرعية فالاولى أن يكتب تحصيلا لمهم أخيه المسلم شكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى وأحسن كما أحسن الله اليك فانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها والقول الثانى وهو قول الشعبى انه فرض كفاية فان لم يجد أحدا يكتب الا ذلك الواحد وجب الكتبة عليه فان وجد أقواما كان الواجب على واحد منهم أن يكتب والقول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع ان متعلق الايجاب هو أن يكتب كما علمه الله يعنى ان بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله وأن لا يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكانه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبار كل الشرائط التى اعتبرها الله تعالى (المسألة الثانية) قوله كما علمه الله فيه احتمالان الاول أن يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التى علمه الله اياها ولا ينبغى أن يكتب غير الكتابة التى علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التى علمه الله اياها والاحتمال الثانى أن يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب أن يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول أمرا بالكتابة مطلقا ثم أردفه بالامر بالكتابة التى علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج (الشرط الثانى فى الكتابة) قوله تعالى وليملل الذى عليه الحق وفيه مسألتان (المسالة الاولى) ان الكتابة وان وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق ليدخل فى جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق فى قدره وجنسه وصفته وأجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى وليملل الذى عليه الحق (المسألة الثانية) الاملال والاملاء لغتان قال الفراء أمللت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبنى أسد وأمليت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين قال تعالى فى اللغة الثانية فهى تملى عليه بكرة وأصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا أمر لهذا المملى الذى عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذى عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى وان كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار وليه ثم فى الآية مسائل (المسألة الاولى) ادخال حرف أو بين هذه الالفاظ الثلاثة أعنى السفيه والضعيف ومن لا يستطيع أن يمل يقتضى كونها امورا متغايرة لان معناه ان الذى عليه الحق اذا كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل فيجب فى الثلاثة أن تكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأى ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير

والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذى لا يستطيع أن يمل من يضعف لسانه عن الاملاء لخرس أو لجهله بماله وما عليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولى كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولى المحجور السفيه وولى الصبى هو الذى يقر عليه بالدين كما يقر بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ولى الدين يعنى ان الذى له الدين يمل وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعى وان كان قوله معتبرا فأى حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد النوع الثانى من الامور التى اعتبرها الله تعالى فى المداينة الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكى يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل الى تحصيل الحق وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) استشهدوا أى أشهدوا يقال أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل (المسألة الثانية) الاضافة فى قوله من رجالكم فيه وجوه الاول يعنى من أهل ملتكم وهم المسلمون والثانى قال بعضهم يعنى الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة (المسألة الثالثة) شرائط الشهادة كثيرة مذكورة فى كتب الفقه ونذكرها هنا مسألة واحدة وهى ان عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد وعند الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما لا تجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص أيضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى فصار ذلك سببا فى احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة حجة الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فهذا يقتضى أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع أداء الشهادة ويحرم عليه عدم الذهاب الى أداء الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن له فى ذلك حرم عليه الذهاب الى أداء الشهادة فلما دلت الآية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على أن العبد لا يجب عليه الذهاب فوجب أن لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن وأما قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقد بينا ان منهم من قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبيد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفى ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الاول فليكن رجل وامرأتان والثانى فليشهد رجل وامرأتان والثالث فالشاهد رجل وامرأتان الرابع فرجل وامرأتان يشهدون كل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها على بن عيسى رحمه الله ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى فى الطلاق وأشهدوا ذوى عدل منكم واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل احد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة أن يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما شهد به ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة فى أمزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان أبعد فى العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم الا انه لا يتبين فى التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرؤا بنصب أن وفيه وجهان أحدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثانى على انه مفعول له أى ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والاشهاد للاذكار لا الاضلال قلنا ههنا غرضان أحدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى الا بتذكير احدى

المرأتين

المرأتين الثانية والثانى بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين ان اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل فى القضية وذلك لا يأتى الا فى ضلال احدى المرأتين فاذا كان كل واحد من هذين الامرين أعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احداهما وتذكر الاخرى لاجرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالى من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين أجوبة أخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها والله أعلم (المسألة الثانية) الضلال فى قوله ان تضل احداهما فيه وجهان أحدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون أى ذهب عنهم الثانى أن يكون ذلك من ضل فى الطريق اذا لم يهتد له والوجهان متقاربان وقال أبو عمرو أصل الضلال فى اللغة الغيبوبة (المسألة الثالثة) قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائى فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر واذكر نحو نزل وأنزل والتشديد أكثر استعمالا قال تعالى فذكر انما أنت مذكر ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان الا ما روى عن سفيان بن عيينة انه قال فى قوله فتذكر احداهما الاخرى أى تجعلها ذكرا يعنى ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابى عمرو بن العلاء قال اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى الوجه الثانى ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله أن تضل احداهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهى الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها والثانى ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما أمر الكاتب أن لا يأبى الكتابة كذلك امر الشاهد أن لا يأبى عن تحمل الشهادة لان كل واحد منهما يتعلق بالآخر وفى عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره الرابع وهو قول الزجاج ان المراد بمجموع الامرين التحمل أولا والأداء ثانيا واحتج القائلون بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضى تقديم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند أداء الشهادة فأما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل أن يكتب قلنا الدليل الذى ذكرناه صار متروكا بالضرورة فى هذه الآية فلا يجوز أن نتركه لعلة ضرورة فى تلك الآية والثانى أن ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا النهى عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب فى حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه وأما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومنا كد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا أولى الثالث ان الامر بالاشهاد يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا فى قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة فكان ذلك أولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على انه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعى اليها واعلم ان الشاهد اما أن يكون متعينا واما أن يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية (المسألة الثانية) قد شرحنا دلالة هذه الآية على ان العبد لا يجوز أن يكون شاهدا فلا نعيده (المسألة الثالثة) قال الشافعى رضى الله عنه يجوز القضاء بالشاهد واليمين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجوز واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال ان الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة

الرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما أمر عند المداينة بالكتبة أولا ثم بالاشهاد ثانيا أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد فأمر بالكتبة فقال ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله وفيه مسائل (المسألة الاولى) السآمة الملال والضجر يقال سئمت الشيء سأما وسآمة والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فأمر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة فقال ولا تسأموا أي ولا تملوا فتتركوا ثم تندموا فان قيل فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس في العادة أن يكتبوا التافه (المسألة الثانية) أن في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تسأموا كتابته وان شئت بنزع الخافض تقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه الى أجله (المسألة الثالثة) الضمير في قوله أن تكتبوه لابد وان يعود الى المذكور سابقا وهو ههنا اما الدين واما الحق (المسألة الرابعة) قرئ ولا يسأموا ان يكتبوه بالياء فيهما ثم قال تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا اعلم ان الله تعالى بين ان الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث فأولها قوله ذلكم أقسط عند الله وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر أي ذلك الكتب أقسط والثاني قال القفال رحمه الله ذلكم الذي أمرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضى ومعنى أقسط عند الله أعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال أقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان هذا أعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق أقرب وعن الجهل والكذب أبعد فكان أعدل عند الله وهو كقوله تعالى ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله أي أعدل عند الله وأقرب الى الحقيقة من ان تنسبوهم الى غير آبائهم والفائدة الثانية قوله أقوم للشهادة معنى أقوم أبلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني أفعل التفضيل أعني أقسط وأقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ويجوز ان يكون أقسط من قاسط وأقوم من قويم واعلم ان الكتابة انما كانت أقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت أقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي قوله وأدنى أن لا ترتابوا يعني أقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين وهذا الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير أما عن النفس فلانه لا يبقى في الفكر أن هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا أو كذبا وأما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها في القسط وما أحسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) الا فيه وجهان أحدهما انه استثناء متصل والثاني انه منقطع أما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى أجل قريب وقد يكون الى أجل بعيد فلما أمر بالكتبة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه الا أن يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله ولا تسأموا أن تكتبوه

صغيرا أو كبيرا وأما الاحتمال الثانى وهو ان يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستأنفا وانما رخص تعالى فى ترك الكتبة والاشهاد فى هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجرى بين الناس فلو كلف فيها الكتبة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه فى ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم يكن هناك حاجة الى الكتبة والاشهاد (المسألة الثانية) قوله أن تكون فيه قولان أحدهما انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا فى قوله وان كان ذو عسرة * والثانى قال الفراء ان شئت جعلت كان هاهنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم (المسألة الثالثة) قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع أما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد فيه من اضمار الاسم وفيه وجوه أحدها التقدير الا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب ومنه قول الشاعر

بنى أسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوما ذا كواكب اشهبا

أى اذا كان اليوم يوما وثانيها أن يكون التقدير الا أن يكون الامر والشان تجارة وثالثها قال الزجاج التقدير الا أن تكون المداينة تجارة حاضرة قال أبو على الفارسى هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن أن يجاب عنه بأن المداينة اذا كانت الى أجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم فى الذمة بشرط أن يؤدى الدرهم فى هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة وأما القراءة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه فى المسألة الثانية والله أعلم (المسألة الثالثة) التجارة عبارة عن التصرف فى المال سواء كان حاضرا أو فى الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين أو بعين فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا أن تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها معناه لا مضرة عليكم فى ترك الكتابة ولم يرد لا اثم عليكم لانه لو أراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم ويأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم فى تركها ما قدمناه ثم قال تعالى وأشهدوا اذا تبايعتم وأكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم فى التجارة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة أخف مؤنة ولان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل أن يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن اضرار من له الحق أما الكاتب فبان يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ويحتمل أن يكون نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بأن يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والاول قول أكثر المفسرين والحسن وطاوس وقتادة * والثانى قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين جائز فى اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع فى لا يضار أحدهما أن يكون أصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للاضرار والثانى أن يكون أصله لا يضارر بفتح الراء الاولى فيكون هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الآية التى تقدمت فى هذه السورة وهو قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضى الله عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثانى بأن هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكم واذا كان هذا

خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم والله أعلم ثم قال وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان أحدهما يحتمل انه يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى فان تفعلوا مانهيتكم عنه من الضرار والثانى انه عام فى جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيأ ممانهيتكم عنه أوتتركوا شيأ مما أمرتكم به فانه فسوق بكم أى خروج عن أمر الله تعالى وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعنى فيما حذر منه ههنا وهو المضارة أو يكون عاما والمعنى اتقوا الله فى جميع أوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله والمعنى انه يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطا فى أمر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا فى أمر الدين والله بكل شئ عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والآخرة * قوله تعالى (وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم) اعلم انه تعالى جعل البياعات فى هذه الآية على ثلاثة أقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة وبيع الامانة ولما أمر فى آخر الآية المتقدمة بالكتبة والاشهاد وأعلم انه ربما تعذر ذلك فى السفر اما بأن لا يوجد الكاتب أو ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق وهو أخذ الرهن فهذا وجه النظم وهذا أبلغ فى الاحتياط من الكتبة والاشهاد ثم فى الآية مسائل (المسألة الاولى) ذكرنا اشتقاق السفر فى قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ونعيده ههنا قال أهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشئ ويوضحه وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال أى يكشف أو لانه لما خرج من الكن الى الصحراء فقد انكشف للناس أو لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية وأسفر الصبح اذا ظهر وأسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت وسفرت عن القوم أسفر سفارة اذا كشفت ما فى قلوبهم وسفرت اسفر اذا كنست والسفر الكنس وذلك لانك اذا كنست فقد أظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ماسفر به الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر لوضوحه والله أعلم (المسألة الثانية) أصل الرهن من الدوام يقال رهن الشئ اذا دام وثبت ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة اذا عرفت أصل المعنى فنقول أصل الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل أرهنه رهنا اذا وضعت عنده قال الشاعر

يراهننى فيرهننى بنيه * وأرهنه بنى بما أقول

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر لكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان مما جاء على رهن قول الاعشى

آليت لا أعطيه من أبنائنا * رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا

وقال بعيث

بانت سعاد وأمسى دونها عدن * وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا فقال الرهن جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انهما لما تعارضا تساقطا لاسيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فوجب أن لا يقال به الا عند الاتفاق وأما ان الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب (المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروى عنهما أيضا فرهن برفع الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال أبو عمرو لا أعرف الرهان الا فى الخيل فقرأت فرهن للفصل بين الرهان فى الخيل وبين جمع الرهن وأما قراءة أبى عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف

وسقف تارة بضم القاف وأخرى بتسكينها رقاب وقاب للنخل ولحد ولحد وبسط وبسط وفرس وورد وخيل ورد (المسألة الرابعة) فى الآية حذف فان شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين أو مايقوم مقامهما أو فعليه رهن مقبوضة وان شئنا جعلناه خبرا وأضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة (المسألة الخامسة) اتفقت الفقهاء اليوم على ان الرهن فى السفر والحضر سواء وفى حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لايجوز الا فى السفر أخذا بظاهر الآية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر (المسألة السادسة) مسائل الرهن كثيرة واحتج من قال بأن رهن المشاع لايجوز بان الآية دلت على أن الرهن يجب أن يكون مقبوضا والعقل أيضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود وذلك لايحصل الا بالقبض والمشاع لايمكن أن يكون مقبوضا فوجب أن لايصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة فى الآية وهو بيع الامانة أعنى مالا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل (المسألة الاولى) أمن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل آمنكم عليه الا كما أمنتكم على أخيه فقوله فان أمن بعضكم بعضا أى لم يخف خيانته وجحوده فليؤد الذى اؤتمن أمانته أى فليؤد المديون الذى كان امينا ومؤتمنا فى ظن الدائن فلا يخلف ظنه فى اداء أمانته وحقه اليه يقال أمنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه أى هذا المديون يجب أن يتقى الله ولا يجحد لان الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عوّل على أمانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن فينبغى لهذا المديون ان يتقى الله ويعامله بالمعاملة الحسنة فى أن لاينكر ذلك الحق وفى أن يؤديه اليه عند حلول الاجل وفى الآية قول آخر وهو انه خطاب للمرتهن بأن يؤدى الرهن عند استيفاء المال فانه أمانة فى يده والوجه هو الاول (المسألة الثانية) من الناس من قال هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد وأخذ الرهن واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الآية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ليس فى آية المداينة نسخ ثم قال ولا تكتموا الشهادة وفى التأويل وجوه الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائز فى هذا المديون أن يخلف هذا الظن وأن يخرج خائنا جاحدا للحق الا انه من الجائز أن يكون بعض الناس مطلعا على أحوالهم فهاهنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى ان يسعى فى احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة أولم يعرف وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد والوجه الثانى فى التأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى أم تقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد الجحود وانكار العلم الوجه الثالث فى كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك فى قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه وكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ فى الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه آثم قلبه وفيه مسائل (المسألة الاولى) الآثم الفاجر روى ان عمر كان يعلم أعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كأنه قيل فانه يأثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح

كقوله سفه نفسه وقرأ ابن أبي عبلة آثم قلبه أي جعله آثما (المسألة الثالثة) اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسألة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون انه تعالى أضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان آثما وأجاب من خالف في هذا القول بأن اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان أعظم اسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته أذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلوب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب أضيف الاثم ها هنا الى القلب ثم قال عز وجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة أمر الله تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر ٭ قوله تعالى (لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شئ قدير) في الآية مسائل (المسألة الاولى) في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه السورة أشياء كثيرة من علم الاصول وهو دليل التوحيد والنبوة وأشياء كثيرة من علم الاصول ببيان الشرائع والتكاليف وهي في الصلاة والزكاة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد وأقول انه قد ثبت ان الصفات التي هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات والارض عبيدا مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين ونهاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله هذه السورة بهذه الآية الوجه الثاني في كيفية النظم قال أبو مسلم انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة انه بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات وما في الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة لابد وان يكون عالما بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا باجزائها وجزئياتها الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق أعني الكتبة والاشهاد والرهن فكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط في حفظها بين الله تعالى انه انما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها فانه له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعد عليه بين انه له ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار (المسألة الثانية) احتج الاصحاب بقوله لله ما في السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه من جملة ما في السموات والارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله فلابد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق (المسالة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية على ان المعدوم ليس بشئ لان من جملة ما في السموات والارض حقائق الاشياء وماهياتها فهي لابد وان تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وانما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق وتكوين تلك الماهيات فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات

ومحققة للحقائق فكان القول بان المعدوم شيء باطلا ثم قال تعالى وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله روى عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت في قلبه وأن له الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا وأطعنا فقالوا سمعنا وأطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الآية ان قوله وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء أجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل تكون أمورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا به والثاني لا يكون مؤاخذا به الا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آخر هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا هذا هو الجواب المعتمد والوجه الثاني ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فهو في محل العفو وقوله وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية وأما ما وجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان أكثر المؤاخذات انما تكون بأفعال القلوب الا ترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من أعمال القلوب وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه وأيضا فأفعال الجوارح اذا خلت عن أفعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب والوجه الثالث في الجواب ان الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى فاذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب عليه وروت أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فأجابها بما هذا معناه فان قيل المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها فرجع معنى هذه الآية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى اذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب والوجه الخامس في الجواب انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس قال بعضهم المراد بهذه الآية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الآية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا أيضا ضعيف لوجوه أحدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة * والثاني ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل

على ذلك * والثالث ان نسخ الخبر لا يجوز وانما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس اختلافا
في ان الخبر هل ينسخ أم لا وقد ذكرناه في أصول الفقه والله أعلم ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه
مسألتان (المسألة الاولى) الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبائر وذلك
لان المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب وقوله فيغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء رفع للقطع بواحد من الامرين فلم يبق الا أن يكون ذلك نصيبا للمؤمن برثه المذنب باعماله
(المسألة الثانية) قرأ عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء وأما الباقون فبالجزم أما الرفع
فعلى الاستئناف والتقدير فهو يغفر وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم . ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء
في اللام في قوله يغفر لمن يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى أبي عمرو كذب وكيف يليق مثل
هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شئ قدير وقد بين بقوله لله ما في السموات وما في الارض
انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم
والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شئ قدير انه كامل القدرة مستولى على كل الممكنات بالقهر والقدرة
والتكوين والاعدام ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات
يجب على كل عاقل أن يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن سخطه ونواهيه وبالله
التوفيق * قوله تعالى (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير) في الآية مسائل (المسألة
الاولى) في كيفية النظم وجوه الاول وهو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال
القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد
والطاعة والخضوع لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر لنا كمال الربوبية وقد ظهر منا كمال العبودية
فالمرجو من عميم فضله واحسانه ان يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق
هذا الامل الوجه الثاني في النظم انه تعالى لما قال وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله بين انه
لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شئ البتة ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى
المدح لنا والثناء علينا فقال آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كأنه بفضله يقول عبدي أنا
وان كنت أعلم جميع أحوالك فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها الا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم
انى كما أنا الكامل في الملك والعلم والقدرة فأنا الكامل في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على
السيئات الوجه الثالث انه بدأ في السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم
ينفقون وبين في آخر السورة ان الذين مدحهم في أول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وهذا هو المراد بقوله في أول
السورة الذين يؤمنون بالغيب ثم قال هاهنا قالوا سمعنا وأطعنا وهو المراد بقوله في أول السورة ويقيمون
الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال هاهنا غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في أول السورة
وبالآخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم هاهنا كيفية تضرعهم الى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
أو أخطأنا الى آخر السورة وهو المراد بقوله في أول السورة أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون
فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها الوجه الرابع وهو ان الرسول اذا جاءه الملك من
عند الله وقال له ان الله بعثك رسولا الى الخلق فهاهنا الرسول لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة
يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا
ضالا مضلا وذلك الملك أيضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على أن المسموع هو كلام الله تعالى
لا غير وهذه المراتب معتبرة أولها قيام المعجزة على ان المسموع كلام الله لا غيره فيعرف الملك بواسطة ذلك
المعجز انه سمع كلام الله تعالى وثانيها قيام المعجزة عند النبي صلى الله عليه وسلم على ان ذلك الملك صادق

في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان وثالثها أن تقوم المعجزة على يد الرسول عند الامة حتى تستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذن ما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تتمكن الامة من أن يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الاحكام قال آمن الرسول فبين ان الرسول عرف ان ذلك وحي من الله تعالى وصل اليه وان الذي أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم ذكر ايمان الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة وذكر عقيبه ايمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم ان القرآن كما انه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا انه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك الا اني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الامور وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل

والنجم تستصغر الابصار رؤيته * والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته (المسألة الثانية) أما قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والاحكام نزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وانما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل صلى الله عليه وسلم فأما قوله والمؤمنون ففيه احتمالان أحدهما أن يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل اليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين فيما تقدم وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما أنزل اليه من ربه ثم يبتدي من قوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى ان الرسول آمن بكل ما أنزل اليه من ربه وأما المؤمنون فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بأن الذي حدث هو ايمانه بالشرائع التي أنزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلقه الله من أول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال اني عبد الله آتاني الكتاب فاذا لم يبعد أن يكون عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد أن يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ما خلق كامل العقل (المسألة الثالثة) دلت الآية على ان الرسول آمن بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي أنزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه ويمكنه أن يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصا بالايمان به ولا يتمكن غيره من الايمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصا في باب الايمان بما لا يمكن حصوله في غيره ثم قال الله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان فالمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وتعالى وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية أنه سبحانه وتعالى انما يوحي الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك

وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت أن وحى الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة فى المرتبة الثانية ولهذا السر قال أيضا شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحى الذى يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر وذلك فى ضرب المثال يجرى مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحى كاستنارة القمر فكما ان ذات القمر مقدمة فى الرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحى المعبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة فى الرتبة عن الملائكة فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحى من الملائكة فيكونون متأخرين فى الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل فى المرتبة الرابعة واعلم أن فى ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه أسرارا غامضة وحكما عظيمة لا يحسن ايداعها فى الكتب والقدر الذى ذكرناه كاف فى التشريف (المسألة الثانية) المراد بالايمان بالله عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وبأفعاله وبأحكامه وبأسمائه أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه لا يثبت ماوراء المتحيزات شيئا آخر فيكون اختلافه معنا فى اثبات ذات الله تعالى أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلاف معهم لا فى الذات بل فى الصفات وأما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية فأما السلبية فهى أن يعلم انه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فان كل مركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته وكل ماليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع أن يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا فى ذاته لزم أن لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا فى مكان ولا حالا ولا فى محل ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة وأما الصفات الثبوتية فبان يعلم أن الموجب لذاته نسبته الى بعض الممكنات كنسبته الى البواقى فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم يستدل بما فى أفعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه فحينئذ يعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا منعوتا بالجلال وصفات الكمال وقد استقصينا ذلك فى تفسير قوله الله لا اله الا هو الحى القيوم وأما الايمان بأفعاله فبان تعلم ان كل ماسواه فهو ممكن محدث وتعلم ببديهة عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بان كل ماسواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع فى البين عقدة وهى الحوادث التى هى الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهو انها ممكنة محدثة فلا بد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت انى أجد من نفسى انى ان شئت أن أتحرك تحركت وان شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركتى وسكونى بى لا بغيرى فنقول قد علقت حركتك بمشيئتك لحركتك وسكونك بمشيئتك لسكونك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وأن تتحرك اذا ثبت هذا فنقول هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها اما أن يكون لا بمحدث اصلا او يكون بمحدث ثم ذلك المحدث اما أن يكون هو العبد او الله تعالى فان حدثت لا بمحدث فقد لزم نفى الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر فى احداثها الى مشيئة أخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها هو الله سبحانه وتعالى اذا ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان فى حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له فى ترتب الفعل عليها لا المشيئة به ولا حصول الفعل بعد المشيئة به فالانسان مضطر فى صورة مختار فهذا كلام قاهر قوى وفى معارضته اشكالان احدهما كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى ايجاد هذه القبائح

والفواحش

والفواحش من الكفر والفسق والثاني أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه أيضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة واما المرتبة الرابعة في الايمان بالله فهي معرفة احكامه ويجب أن يعلم في أحكامه امورا أربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الحق سبحانه محال وثانيها أن يعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها أن يعلم ان له الالزام والحكم في الدنيا كيف شاء وأراد ورابعها انه يعلم انه لا يجب لاحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شئ وانه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شئ ولا يجب عليه شئ لان الكل ملكه وملكه والمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي وأما المرتبة الخامسة في الايمان بالله معرفة أسمائه قال في الاعراف ولله الاسماء الحسنى وقال في بني اسرائيل أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال في طه الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الاسماء الواردة في كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين وهذه الاشارة الى معاقد الايمان بالله واما الايمان بالملائكة فهو من اربعة أوجه اولها الايمان بوجودها والبحث عن أنها روحانية محضة أو جسمانية اومركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهي أجسام لطيفة اوكثيفة فان كانت لطيفة فهي اجسام نورانية اوهوائية وان كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة اجسامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذلك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة العلم بأنهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون فان لذتهم بذكر الله وأنسهم بعبادة الله وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسائط بين الله وبين البشر فكل قسم منهم متوكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسرارا مخفية اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء بواسطة الملائكة قال الله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة فكلما كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة أتم واما الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها أن يعلم ان هذه الكتب وحي من الله تعالى الى رسوله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها أن يعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شئ من ضلالاتهم في اثناء هذا الوحي الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان ألقى قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ودخل فيه فساد قول من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شئ فعله عثمان رضي الله عنه فان من قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجة والمرتبة الرابعة أن يعلم أن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه وأما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور أربعة المرتبة الاولى أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب وقد احكمنا هذه المسئلة في تفسير قوله فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وجميع الآيات التي تمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى

والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان يعلم أن النبى أفضل ممن ليس بنبى ومن الصوفية من ينازع فى هذا الباب المرتبة الثالثة قال بعضهم انهم أفضل من الملائكة وقال كثير من العلماء ان الملائكة السماوية أفضل منهم وهم أفضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا هذه المسئلة فى تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولارباب المكاشفات فى هذه المسئلة مباحثات غامضة المرتبة الرابعة أن يعلم ان بعضهم أفضل من البعض وقد بينا ذلك فى تفسير قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من أنكر ذلك وتمسك بقوله تعالى فى هذه الآية لانفرق بين أحد من رسله وأجاب العلماء عنه بأن المقصود من هذا الكلام شئ آخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق وجب فى حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه أن يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب أن لايدل فى حق أحد منهم على صحة رسالته فأما أن يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقرون بنبوة موسى وعيسى ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المقصود من قوله تعالى لانفرق بين أحد من رسله لا ماذكرتم من انه لايجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض فهذا هو الاشارة الى اصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله (المسألة الثالثة) قرأ حمزة وكتابه على الواحد والباقون كتبه على الجمع أما الاول ففيه وجهان أحدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل والثانى على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل ان اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء المضاف من الاسماء ونعنى به الكثرة قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها وقال الله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وهذا الاحلال شائع فى جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع أفضل لمشاكلة ماقبله ومابعده من لفظ الجمع ولان أكثر القراء عليه واعلم أن القراء أجمعوا فى قوله ورسله على ضم السين وعن أبى عمرو سكونها وعن نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان أصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة أبى عمرو هى أن لايتوالى أربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم تتوال هذه الحركات فى شعر الا أن يكون مزاحفا وأجاب الاولون ان ذلك مكروه فى الكلمة الواحدة اما فى الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم فى وجعل ذلك مع انه قد توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهى كلمتان لا كلمة واحدة (المسألة الرابعة) قوله لانفرق بين أحد من رسله فيه محذوف والتقدير يقولون لانفرق بين أحد من رسله كقوله والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا معناه يقولون اخرجوا وقال والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم الا ليقربونا الى الله أى قالوا هذا (المسألة الخامسة) قرأ أبو عمرو يفرق بالياء على أن الفعل لكل وقرأ عبد الله لايفرقون (المسألة السادسة) أحد فى معنى الجمع كقوله فما منكم من أحد عنه حاجزين والتقدير لانفرق بين جميع رسله هذا هو الذى قالوه وعندى أنه لايجوز أن يكون أحد ههنا فى معنى الجمع لانه يصير التقدير لانفرق بين جميع رسله وهذا لاينافى كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفى هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التأويل الذى ذكروه باطل بل معنى الآية لانفرق بين أحد من الرسل وبين غيره فى النبوة فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله أعلم ثم قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) الكلام فى نظم هذه الآية من وجوه (الاول) وهو ان كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية أشرف من القوة العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم رب هب لى حكما وألحقنى

بالصالحين

بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية واللحوق بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا
المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الآية أيضا
كذلك فقوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله اشارة الى استكمال القوة
النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله وقالوا سمعنا وأطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية الانسانية
بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على أسرار عجيبة
غفل عنها الاكثرون (والوجه الثاني من النظم في هذه الآية) ان للانسان أياما ثلاثة الامس والبحث
عنه يسمى بمعرفة المبدأ واليوم الحاضر والبحث عنه يسمى بعلم الوسط والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد
والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال في آخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه
يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدأ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة
لاجرم ذكرها في هذه الآية وقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله واليه يرجع
الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ واما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم
أن يشتغل به فله أيضا مرتبتان البداية والنهاية أما البداية فالاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع النظر
عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين
فقال فاعبده وتوكل عليه وأما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما يعملون اى فيومك غدا سيصل فيه
نتائج اعمالك اليك فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ونظيرها أيضا قوله
سبحانه وتعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وهو اشارة الى علم المبدأ ثم قال وسلام على المرسلين وهو
اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في صفة أهل الجنة
وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاثة مذكور في آخر
سورة البقرة فقوله آمن الرسول الى قوله لا نفرق بين أحد من رسله اشارة الى معرفة المبدأ وقوله وقالوا
سمعنا وأطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب أن يكون الانسان عاملا مشتغلا بها
مادام يكون في هذه الحياة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه
الاسرار بنور القلب ويجذبه من ضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وأنوار بهجة السموات
(الوجه الثالث في النظم) ان المطالب قسمان أحدهما البحث عن حقائق الموجودات والثاني البحث عن
أحكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر أما القسم الاول فمستفاد من العقل والثاني مستفاد من
السمع والقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل آمن بالله والقسم الثاني هو المراد بقوله وقالوا سمعنا
وأطعنا (المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله قوله سمعنا وأطعنا أي سمعنا قوله وأطعنا أمره الا انه
حذف المفعول لان في الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به وأقول هذا من الباب الذي ذكره عبد القاهر
النحوي رحمه الله ان حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا أولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله وأطعنا
أمره فاذن ههنا قول آخر غير قوله وأمر آخر يطاع سوى أمره فاذا لم يقدر فيه ذلك المفعول أفاد انه ليس
في الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس في الوجود أمر يقال في مقابلته أطعنا الا أمره فكان حذف
المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع أولى (المسألة الثالثة) اعلم أنه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء
المؤمنين وصفهم بعد ذلك بأنهم يقولون سمعنا وأطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك
لا يفيد المدح بل المراد أنا سمعناه بآذان عقولنا أي عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان
الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم
وارد في القرآن قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع
الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك وأطعنا
فدل هذا على انه كما صح اعتقادهم في هذه التكاليف فهم ما أخلوا بشيء منها فجمع الله تعالى بهذين

الافطين كل مايتعلق بأبواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها فأى حاجة بهم الى طلبهم المغفرة والجواب من وجوه الاول انهم وان بذلوا مجهودهم فى أداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون والثانى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جملتها انه عليه الصلاة والسلام كان فى الترقى فى درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى مقام أعلى من الاول رأى الاول حقيرا فكان يستغفر الله منه فحمل طلب الغفران فى القرآن فى هذه الآية على هذا الوجه أيضا غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات فى مقابلة حقوق الهيته جنايات وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق فى مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد فى اى مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه وهذا هو السر فى قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه كان ينكشف له فى درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها وكذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام فسبحانك اللهم اشارة الى التنزيه ثم انه قال وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين يعنى ان كل الحمد لله وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا (المسألة الثانية) قوله غفرانك تقديره اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل فى الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهذا أولى من قول من قال نسألك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت أدل عليه ونظيره قولك حمدا حمدا وشكرا شكرا اى أحمد حمدا وأشكر شكرا (المسألة الثالثة) ان طلب هذا الغفران مقرون بأمرين أحدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثانى أردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احداها أنت الكامل فى هذه الصفة فأنت غافر الذنب وأنت غفور وربك الغفور وهو الغفور الودود وأنت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا يعنى انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفار الذنوب فهذه الغفارية كالحرفة له فقوله ههنا غفرانك يعنى اطلب الغفران منك وأنت الكامل فى هذه الصفة والمطموع من الكامل فى صفة أن يعطى عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وما ذاك الا بأن يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وثانيها روى فى الحديث الصحيح ان لله مائة جزء من الرحمة قسم جزءا واحدا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون وادخر تسعة وتسعين جزءا ليوم القيامة فأظن أن المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير كان العبد يقول هب ان جرمى كبير لكن غفرانك أعظم من جرمى وثالثها كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك والهيتك فانما يظهر أثرها فى محل معين فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتأليف الانيق لما ظهر آثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهرت آثار غفرانك فقوله غفرانك معناه طلب الغفران الذى لا يمكن ظهور اثره الا فى حقى وفى حق أمثالى من المجرمين وأما القيد الثانى وهو قوله ربنا ففيه فوائد أولها ربيتنى حين ما لم اذكرك بالتوحيد فكيف يليق بكرمك أن لا تربينى عند ما أفنيت عمرى فى توحيدك وثانيها ربيتنى حين كنت معدوما ولو لم تربنى فى ذلك الوقت لما تضررت به لانى كنت أبقى حينئذ فى العدم وأما الآن فلو لم تربنى وقعت فى الضرر الشديد فأسألك أن لا تهملنى وثالثها ربيتنى فى الماضى

فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعي اليك في أن تربيني في المستقبل ورابعها ربيتني في الماضي فاتمام المعروف خير من ابتدائه فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال الله تعالى واليك المصير وفيه فائدتان احداهما بيان انهم كما أقروا بالمبدأ فكذلك أقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدأ أصل الايمان بالمعاد فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات وقادر على كل الممكنات لا بد وأن يقر بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا حكم الله ولا يستطيع أحد أن يشفع الا باذن الله كان اخلاصه في الطاعات أتم واحترازه عن السيئات أكمل وههنا آخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيد ذلك ما أردفه من قوله ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بأنه لا يكلف نفسا الا وسعها (المسألة الثانية) في كيفية النظم ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا وأطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الالهية لا يطالبنا الا بالشئ السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين وان قلنا ان هذا من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا وأطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا دل ذلك على أن قولهم غفرانك طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في ذلك التقصير لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم وأطعتم وما تعمدتم التقصير فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة فلا تكونوا خائفين منه فان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم في دعائهم في قولهم غفرانك ربنا (المسألة الثالثة) يقال كلفه الشئ فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع دون المجهود في المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان (المسألة الرابعة) المعتزلة عولوا على هذه الآية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله أن يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا هذه الآيات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا فههنا أصلان الاول ان العبد موجد لافعال نفسه فانه لو كان موجدها هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق فان الله تعالى اذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه اما انه لا قدرة له على الفعل فلان ذلك الفعل وجد بقدرة الله تعالى والموجود لا يوجد ثانيا واما انه لا قدرة له على الدفع فلان قدرته أضعف من قدرة الله تعالى فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى واذا لم يخلق الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل فثبت انه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادرا على الايمان فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تأويل هذه الآية (الحجة الاولى) ان من مات على الكفر ينبئ موته على الكفر ان الله تعالى كان عالما في الازل بأنه يموت على الكفر ولا يؤمن قط فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في مواضع وهو أيضا مقدمة بينة بنفسها فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفا بالجمع بين

النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم فهي أيضا جارية في الجبر (الحجة الثانية) ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك كان تكليف مالا يطاق لازما انما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد لافتقر ايجادها الى داعية أخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فاذن صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليف مالا يطاق * الحجة الثالثة ان التكليف اما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين أو حال رجحان أحدهما فان كان الاول فهو تكليف مالا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع * الحجة الرابعة أنه تعالى كلف أبا لهب بالايمان والايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ومما أخبر انه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وذلك تكليف مالا يطاق * الحجة الخامسة العبد غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحيان التي حرك اصبعه فيها لان الحركة البطيئة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك في بعض الاحيان ويسكن في بعضها وانه أين تحرك وأين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لم يقصد ايجاد ذلك العدد المخصوص من الافعال فلو فعل ذلك العدد دون الازيد ودون الانقص فقد ترجح الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد فاذا لم يكن موجدا كان تكليف مالا يطاق لازما على ماذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا انه لابد للآية من التأويل وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت انه متى وقع التعارض من القاطع العقلي والظاهر السمعي فاما أن يصدقهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما أن يكذبهما وهو محال لانه ابطال النقيضين واما ان يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق الا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية ويحمل الظاهر السمعي على التأويل وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبدا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا في الجملة سواء عرفناه أو لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيه على سبيل التفصيل الوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى للتكليف في الامر والنهي الا الاعلام بأنه متى فعل كذا فانه يثاب ومتى لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجد ظاهر الامر فان كان المأمور به ممكنا كان ذلك أمرا وتكليفا في الحقيقة والا لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب به في الدار الآخرة واشعارا بأنه انما خلق للنار والجواب الثالث وهو ان الانسان مادام لم يمت وانا لا ندري ان الله تعالى علم منه انه يموت على الكفر أو ليس كذلك فنحن شاكون في قيام المانع فلا جرم نأمره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما في حقه فتبين ان شرط التكليف كان زائلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر الجواب الرابع انا بينا ان قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول الله تعالى بل هو قول المؤمنين فلا يكون حجة الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الموضع ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا وأن

يعفو عن خطايانا فانا لا نطلب الا الحق ولا نروم الا الصدق * أما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدى رحمه الله الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لافرق بينهما قال ذوالرمة ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب والقرآن ايضا ناطق بذلك قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته وقال والذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان احدهما ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسب الانسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب لاهله ولا يقال مكتسب لاهله والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله أعمل وأجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم (المسألة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا الآية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ويجري صدور افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لاقدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم وبالله التوفيق قال القاضي لو كان خالقا أفعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه في أن يسأله أن لا يثقل عليهم والثقيل على قولهم كالخفيف في انه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم به نصب ولا لغوب (المسألة الثالثة) احتج اصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا لانه تعالى أثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لايلزم من طريان أحدهما زوال الآخر قال الجبائي ظاهر الآية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم تبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم تكفره بالتوبة وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما بينا ان الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محالا وأعلم ان الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده (المسألة الرابعة) احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب آبائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى (المسألة الخامسة) الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كل أمرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه منها ان المضمونات لاتملك بأداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة ومنها انه اذا غصب ساحة وأدرجها في بنائه او غصب حنطة فطحنها لايزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لاشفعة للجار لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار لا يقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستواء ولان التضرر بمخالطة الجار أقل ولان في الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون القطع

مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها ان منكري وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه ان الدلائل الموجبة للزكاة أخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الآية أصل كبير في فروع الفقه والله أعلم ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة لان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي وهو المقصود من جميع العبادات والطاعات فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا أما النوع الاول فهو قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا وفيه مسائل (المسألة الاولى) لا تؤاخذنا أي لا تعاقبنا وانما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان الناسي قد أمكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندي فيه وجه آخر وهو ان الله يأخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة (المسألة الثانية) في النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر فان قيل أليس ان فعل الناسي في محل العفو بحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان في محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه في الدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من رأى في ثوبه دما فأخر ازالته الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته وأما اذا لم يره في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فأصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي انه يصيب ذلك الصيد أو غيره فاذا رمى ولم يتحرز كان ملوما أما اذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب انسانا كان ههنا معذورا وكذلك الانسان اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوما وأما اذا واظب على القراءة لكنه بعد ذلك نسي فههنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي قد لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك التحفظ واعرض عن أسباب التذكر واذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطأ فكان وصفهم بالدعاء بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل ان كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بان الله تعالى يفعله سواء دعا أو لم يدع قال الله تعالى قل رب احكم بالحق وقال ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقالت الملائكة في دعائهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك فكذا في هذه الآية العلم بأن النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء الوجه الرابع في الجواب ان مؤاخذة الناسي غير ممتنعة عقلا وذلك لان الانسان اذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه بخوف المؤاخذة يستديم الذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقول لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان أصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز

عن الفعل فلولا انه جائزعقلا من الله تعالى أن يعاقب عليه والا لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه والقول الثانى فى تفسير النسيان أن يحمل على الترك قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما وقال تعالى نسوا الله فنسيهم أى تركوا العمل لله فتركهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسنى من عطيتك أى لا تتركنى فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد والمراد بالخطأ أن يفعل الفعل لتأويل فاسد (المسألة الثالثة) اعلم ان النسيان والخطأ المذكورين فى هذه الآية اما أن يكونا مفسرين بتفسير ينبغى فيه القصد الى فعل مالا ينبغى أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر فأما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد الى المعصية لما كان حاصلا فى النسيان وفى الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين ان يدعوه بقولهم لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا فكان ذلك أمرا من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله ان لا يعذبهم على المعاصى ولما أمرهم بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند الخصم وما يقبح فعله من الله يمتنع أن يطلب بالدعاء فان قيل الناسى قد يؤاخذ فى ترك التحفظ قصدا وعمدا على ما قررتم فى المسألة المتقدمة قلنا فهو فى الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمؤاخذة انما حصلت على تركه عمدا وظاهر ما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لاهل الكبائر * قوله تعالى (ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا) اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الدعاء وفيه مسائل (المسألة الاولى) الاصر فى اللغة الثقل والشدة قال النابغة

يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم * والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمى العهد اصرا لانه ثقيل قال الله تعالى وأخذتم على ذلكم اصرى اى عهدى وميثاقى والاصر العطف يقال ما يأصرنى عليه آصرة اى رحم وقرابة وانما سمى العطف اصرا لان عطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره (المسألة الثانية) ذكر أهل التفسير فيه وجهين الاول لا تشدد علينا فى التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وأمرهم بأداء ربع أموالهم فى الزكاة ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة فى الدنيا وكانوا اذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا فى الدنيا كما قال من قبل أن نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة وخنازير قال القفال ومن نظر فى السفر الخامس من التوراة التى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد أزال ذلك عنهم قال الله تعالى فى صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقال عليه السلام رفع عن أمتى المسخ والخسف والغرق وقال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وقال عليه الصلاة والسلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى فلا جرم طلبوا السهولة فى التكاليف والقول الثانى لا تحمل علينا عهدا وميثاقا يشبه ميثاق من قبلنا فى الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول فى الحقيقة لكن باضمار شئ زائد على الملفوظ فيكون القول الاول اولى (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية على انه أكرم الاكرمين وأرحم الراحمين فما السبب فى أن شدد التكاليف على اليهود حتى أدى ذلك الى وقوعهم فى المخالفة والتمرد قالت المعتزلة من الجائز أن يكون الشئ مصلحة فى حق انسان مفسدة فى حق غيره فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا ينصلحون

الا بالتكاليف الشاقة والشدة وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ أجاب الاصحاب بأن السؤال الذى ذكرناه في المقام الاول نتقله الى المقام الثانى فنقول ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكاليف ولماذا خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليلات عليلة تجل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون * قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعا المؤمنين وفيه مسائل (المسألة الاولى) الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهى توضع موضع المصدر (المسألة الثانية) من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى أجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول أن قوله ما لا طاقة لنا به أى ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل لا استطيع أن انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر

انك ان كلفتنى ما لم أطق * ساءك ما سرك منى من خلق

وفى الحديث ان النبى صلى الله عليه وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا يطيق اى ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المريض يصلى جالسا فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة وقال الله تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع أى كان يشق عليهم ذلك الوجه الثانى انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو أن يضع عليه ما لا طاقة له بتحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذى لا نطيق احتماله فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول أولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز أن يفعل خلافه لانه لو دل ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز أن يحكم بباطل وكذلك يدل قول ابراهيم عليه السلام ولا تخزنى يوم يبعثون على جواز أن يخزى الانبياء وقال الله تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين وكذا الكلام في قوله لئن أشركت ليحبطن عملك هذا جملة أجوبة المعتزلة أجاب الاصحاب فقالوا أما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول انه لو كان قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على أن لا يشدد عليهم في التكليف لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واحدا فتكون هذه الآية تكرارا محضا وذلك غير جائز الثانى انا بينا ان الطاقة هى الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه أقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة وأما الوجه الثانى فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القرآن بالتكاليف قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفى التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره أما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز وأما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشئ اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى من يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا كما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو الاصل فاذا صار ذلك متروكا في بعض الصور لدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل وبالله التوفيق (المسألة الثالثة) اعلم أنه بقى

فى الآية سؤالات السؤال الاول لم قال فى الآية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال فى هذه الآية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل الجواب ان الشاق يمكن حمله اما مالا يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط أما الحمل فغير ممكن وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه فلهذا السبب خص الآية الاخيرة بالتحميل السؤال الثانى انه لما طلب أن لا يكلفه بالفعل الشاق فى قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه أن لا يكلفه مالا يطاق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذى اتخيله فيه والعلم عند الله تعالى ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثانى شروعه فى بدء المكاشفات وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته ففى المقام الاول طلب ترك التشديد وفى المقام الثانى قال لا تطلب منى حمدا يليق بجلالك ولا شكرا يليق بآلائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذكرى وشكرى وفكرى ولا طاقة لى بذلك ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما فى الذكر على قوله لا تحملنا مالا طاقة لنا به السؤال الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع بأنهم قالوا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به فما الفائدة فى هذه الجمعية وقت الدعاء والجواب المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل وذلك لان للهمم تأثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعى على شئ واحد كان حصوله أكمل * قوله تعالى

(واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) اعلم أن تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب فيها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا وأما هذا الدعاء الرابع فقد حذف منه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل ففيه سؤالان السؤال الاول لم لم يذكر ههنا لفظ ربنا الجواب النداء انما يحتاج اليه عند البعد أما عند القرب فلا وانما حذف النداء اشعارا بأن العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على أسرار أخر السؤال الثانى ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب ان العفو أن يسقط عنه العقاب والمغفرة أن يستر عليه جرمه صونا له من عذاب التخجيل والفضيحة كأن العبد يقول أطلب منك العفو واذا عفوت عنى فاستره علىّ فان الخلاص من عذاب القبر انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة والاول هو العذاب الجسمانى والثانى هو العذاب الروحانى فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب وهو أيضا قسمان ثواب جسمانى وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحانى وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله وذلك بأن يصير غائبا عن كل ماسوى الله تعالى مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلال الله تعالى فقوله وارحمنا طلب للثواب الجسمانى وقوله بعد ذلك أنت مولانا طلب للثواب الروحانى ولان يصير العبد مقبلا بكليته على الله تعالى لان قوله أنت مولانا خطاب الحاضرين ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى وفى قوله أنت مولانا فائدة اخرى وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء انهم فى كونهم متكلين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذى لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذى لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه فهو سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المتولى فى الحقيقة للكل على ماقال نعم المولى ونعم النصير ونظير هذه الآية الله ولىّ الذين آمنوا أى ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه أى ناصره وقوله ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم * ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين أى انصرنا عليهم فى محاربتنا معهم وفى مناظرتنا بالحجة معهم وفى اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ماقال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا

على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله وهذا آخر السورة وروى الواحدي رحمه الله عن مقاتل بن سليمان انه لما أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء أعطى خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو فقال محمد صلى الله عليه وسلم غفرانك ربنا واليك المصير فقال الله تعالى قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا أؤاخذكم فقال ولا تحمل علينا اصرا فقال لا أشدد عليكم فقال محمد لا تحملنا مالا طاقة لنا به فقال لا أحملكم ذلك فقال محمد واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فقال الله تعالى قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات والملائكة كانوا يقولون آمين * وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول الهي وسيدي كل ما طلبته وكتبته ما أردت به الا وجهك ومرضاتك فان أصبت فبتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدي بفضلك وان اخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يامن لا يبرمه الحاح الملحين ولا يشغله سؤال السائلين وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وأصحابه وسلم

* (سورة آل عمران مائتا آية مدنية) *

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(الم الله لا اله الا هو الحي القيوم) أما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ أبو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا بفتح الميم أما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني أن يكون ذلك على لغة من يقطع الف الوصل فمن فصل وأظهر الهمزة فللتفخيم والتعظيم وأما من نصب الميم ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسماء الحروف موقوفة الاواخر يقول ألف لام ميم كما يقول واحد اثنان ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله فاذا ابتدأنا به تثبت الهمزة متحركة الا انهم أسقطوا الهمزة للتخفيف ثم ألقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها واذا امتنع بقاؤها امتنعت حركتها وامتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز أن يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فأبقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل وأقول فيه بحثان أحدهما سبب أصل الحركة والثاني كون تلك الحركة فتحة (أما البحث الاول) فهو بناء على مقدمات (المقدمة الاولى) ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابراهيم واسحاق ويعقوب موقوفة الاواخر أما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يسهل النطق بمثل هذين لانه لا يمكن النطق الا بالحركة (المقدمة الثانية) مذهب سيبويه ان حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذه اللام الساكنة وان كان ساكنا حركوه وتوصلوا به الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته الى

النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع أن يقال ألقيت
حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم
من الاحكام او أثر من الآثار لكنا بينا أنه ليس الامر كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها
سقوطا كليا وبهذا يبطل قول الفراء (المقدمة الثالثة) أسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق
عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا
فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء
(أما البحث الثانى) فلقائل أن يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح ههنا قال الزجاج
فى الجواب عنه الكسر ههنا لا يليق لان الميم من قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت
الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة وطعن أبو على الفارسى فى كلام الزجاج
وقال ينتقض قوله بقولنا جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندى ضعيف لان
الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف
فى قولك الله وهو فى غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات الى أخف الحركات والانتقال من
الضد الى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان أما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى
الالف فى قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله أعلم (المسألة الثانية) فى سبب
نزول أول هذه السورة قولان * الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض أول هذه السورة فى اليهود وقد
ذكرناه فى تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثانى ان من ابتداء السورة الى آية المباهلة فى النصارى وهو
قول محمد بن اسحاق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم أربعة عشر
رجلا من أشرافهم وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم أحدهم أميرهم واسمه عبد المسيح والثانى مشيرهم وذو رأيهم
وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم وأسقفهم وصاحب مدراسهم يقال له أبو حارثة بن
علقمة أحد بنى بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده
فى دينهم فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته وكان الى جنبه أخوه كرز بن علقمة فبينا بغلة أبى حارثة
تسير اذ عثرت فقال كرز أخوه تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو حارثة بل تعست أمك
فقال ولم يا أخى فقال انه والله النبى الذى كنا ننتظره فقال له أخوه كرز فما يمنعك منه وأنت تعلم هذا فقال لان
هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثيرة وأكرمونا فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشياء
فوقع ذلك فى قلب أخيه كرز وكان يضمره الى أن أسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والسيد
والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون
هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون لقولهم هو الله بأنه كان يحيى الموتى ويبرئ الاكمه والابرص
ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون فى قولهم انه ولد الله
بأنه لم يكن له أب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت
فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلموا فقالوا قد أسلمنا فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح
اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتأكلون الخنزير قالوا فمن أبوه فسكت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم أخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال ألستم تعلمون ان الله حى لا يموت وان عيسى يأتى عليه الفناء قالوا بلى
قال ألستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه أباه قالوا بلى قال ألستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شئ
يكلؤه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال ألستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شئ
فى الارض ولا فى السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف
شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال ألستم تعلمون ان ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث

الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة وغذى كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون كما زعمتم فعرفوا ثم أبوا الا جحودا ثم قالوا يا محمد ألست تزعم انه كلمة الله وروح منه قال بلى قالوا فحسبنا فأنزل الله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه به الآية ثم ان الله تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بملاعنتهم اذ ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا أبا القاسم دعنا ننظر في أمرنا ثم نأتيك بما تريد أن نفعل فانصرفوا ثم قال بعض اولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم نبيا قط الا وفني كبيرهم وصغيرهم وانه الاستئصال منكم ان فعلتم وأنتم قد أبيتم الا دينكم والاقامة على ما أنتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من أصحابك معنا يحكم بيننا في أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا فانكم عندنا رضى فقال عليه السلام آتوني العشية أبعث معكم الحكم القوي الامين وكان عمر يقول ما أحببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان أكون صاحبها فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت أتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب بها أبو عبيدة واعلم أن هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا والله أعلم (المسألة الثالثة) اعلم أن مطالع هذه السورة له نظم لطيف عجيب وذلك لان اولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم اما أن تنازعوه في معرفة الاله أو في النبوة فان كان النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا أن يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا أيضا باطل لان بالطريق الذي عرفتم ان الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى فهو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا بالمعجزة وهو حاصل ههنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جدا فلنقرر ههنا الى بحثين البحث الاول ما يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع أن يكون له ولد وانما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث حصل تكوينه وتخليقه وايجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شيء منها ولدا له والها كما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وأيضا لما ثبت ان الاله يجب أن يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان يأكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بأنه ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث وأما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى ههنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس فانما عرفتم ان التوراة والانجيل كتابان الهيان لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قول المحق وقول المبطل والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة

اوتصديق الكل على ماهو قول المسلمين واما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ماهو العمدة فى معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام وماهو العمدة فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه فى دينه فلاجرم أردفه بالتهديد والوعيد فقال ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه وله الشكر على نعمه التى لا حد لها ولا حصر ولما لخصنا ماهو المقصود الكلى من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ أما قوله الله لا اله الا هو فهو رد على النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين الله تعالى ان أحدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال الحىّ القيوم فأما الحىّ فهو الفعال الدرّاك وأما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه فى معاشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والنعم التى لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرأ عمر رضى الله عنه الحىّ القيام قال قتادة الحىّ الذى لا يموت والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم وآجالهم وأرزاقهم وعن سعيد بن جبير الحىّ قبل كل حىّ والقيوم الذى لا ندله وقد ذكرنا فى سورة البقرة ان قولنا الحىّ القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة فى الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب أن يكون حيا قيوما ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوما وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى ما كان الها ولا ولدا للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوّا كبيرا * وأما قوله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه) فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن وقد ذكرنا فى أوّل سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتوراة والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجما نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه وأما التوراة والانجيل فانه تعالى أنزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل أن يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق أنزلناه وبالحق نزل واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين (الاوّل) قوله بالحق قال أبو مسلم انه يحتمل وجوها أحدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق فى العقائد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذى يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف فى المعاملات وخامسها أنزله بالحق لا بالمعانى الفاسدة المتناقضة كما قال أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (والوصف الثانى) لهذا الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولما اخبروا به عن الله عز وجل * ثم فى الآية وجهان الاول انه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب لانه كان أميا لم يختلط بأحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا قرأ على احد شيأ والمفترى اذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحى الله تعالى الثانى قال ابو مسلم المراد منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى توحيده والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرائع التى هى صلاح كل زمان فالقرآن مصدق لتلك الكتب فى كل ذلك * بقى فى الآية سؤالان (السؤال الاول) كيف سمى ما مضى بأنه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم (السؤال الثانى) كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القرآن ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ودالة على أن أحكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القرآن كانت موافقة للقرآن فكان القرآن

مصدقا لها وأما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها لان دلائل المباحث الالهية لا تختلف في ذلك فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل ثم قال الله تعالى (وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف التوراة والانجيل اسمان أعجميان والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان أفعيل بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادباء فيه أما لفظ التوراة ففيه ابحاث ثلاثة (البحث الاول) في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناها الضياء والنور من قول العرب ورى الزند ورى اذا قدح وظهرت النار قال الله تعالى فالموريات قدحا ويقولون وريت بك زنادي ومعناه ظهر بك الخير لي فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء (البحث الثاني) اهم في وزنه ثلاثة أقوال الاول قال الفراء أصل التوراة تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني قال الفراء ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون أصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناصية ناصاة قال الشاعر

فما الدنيا بباقاة لحي * وما حي على الدنيا بباق

والقول الثاني وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت توراة وكتبت بالياء على أصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء أما الاول فقالوا هذا البناء نادر وأما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر أولى وأما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقرآن ما نزل بها البتة (البحث الثالث) في التوراة قراءتان الامالة والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير والله أعلم وأما الانجيل ففيه أقوال الاول قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه أي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم الانجيل مأخوذ من قول العرب نجلت الشئ اذا استخرجته وأظهرته ويقال للماء الذي يخرج من البئر نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا خرج الماء من النز فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى أظهر الحق بواسطته والثالث قال أبو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء أخرجه لهم وأقول أمر هؤلاء الادباء عجيب كانهم أوجبوا في كل لفظ أن يكون مأخوذا من شئ آخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بأنه لا بد من ألفاظ موضوعة وضعا أولا حتى يجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الآخر أن يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذاك الآخر ومن الذي أخبرهم بأن هذا فرع وذاك أصل وربما كان هذا الذي يجعلونه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي يجعلونه أصلا في غاية الخفاء وأيضا فلو كانت التوراة انما سميت توراة لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه أصلا وجب في كل ما ظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ووجب في كل ما كان أصلا لشئ آخر أن يسمى بالانجيل والطين أصل الكوز فوجب أن يكون الطين انجيلا والذهب أصل الخاتم والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لا بد وأن يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا يتم المقصود في آخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلم لا نتمسك به في أول الامر ونريح أنفسنا من الخوض في هذه الكلمات وأيضا

فالتوراة والانجيل اسمان أعجميان احدهما بالعبرية والآخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب فظهر ان الاولى بالعاقل أن لا يلتفت الى هذه المباحث والله أعلم أما قوله تعالى (من قبل هدى للناس) فاعلم أنه تعالى بين انه أنزل التوراة والانجيل قبل أن أنزل القرآن ثم بين انه انما أنزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمى على الكافرين وليس بهدى لهم ويدل على معنى قوله وهو عليهم عمى ان عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز لقول نوح عليه السلام فلم يزدهم دعائى الا فرارا لما فروا عنده واعلم أن قوله هدى للناس فيه احتمالان الاول أن يكون ذلك عائدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ووصف التوراة والانجيل بأنهما هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القرآن فى اول سورة البقرة بأنه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا به قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا فى سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لانهم هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم أما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن فلا جرم لم يقل ههنا فى القرآن انه هدى بل قال انه حق فى نفسه سواء قبلوه أو لم يقبلوه وأما التوراة والانجيل فهم يعتقدون فى صحتهما ويدعون بأنا انما نتقول فى ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التأويل بأنهما هدى فهذا ما خطر بالبال والله أعلم القول الثانى وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل والله أعلم بمراده ثم قال (وانزل الفرقان) وللجمهور المفسرين فيه أقوال الاول أن المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثانى أن المراد هو القرآن وانما أعاده تعظيما لشأنه ومدحا له بكونه فارقا بين الحق والباطل أو يقال انه تعالى أعاد ذكره ليبين انه أنزله بعد التوراة والانجيل ليجعله فرقانا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع فصار هذا الكلام دالا على أن الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله أهل التفسير فى هذه الآية وهى عندى مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد لان الزبور ليس فيه شئ من الشرائع والاحكام بل ليس فيه الا المواعظ ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالهما على الدلائل وبيان الاحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك وأما القول الثانى وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا فهذا يقتضى أن يكون هذا الفرقان مغايرا للقرآن وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد فى بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللائقة بكلام الله تعالى والمختار عندى فى تفسير هذه الآية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التى قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا فى اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة هى الفرقان فلما ذكر الله تعالى انه أنزل الكتاب بالحق وانه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى أنزل معهما ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذى يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلقة فهذا ما هو عندى فى تفسير هذه الآية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الآن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التى ذكروها تنافى كل ذلك فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده واعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر فى هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه

الدلائل الباهرة فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد) واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى فقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما أي عاقبه وقال الليث يقال لم أرض عنه حتى نقمت منه وانتقمت اذا كافأه عقوبة بما صنع والعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو الانتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل والله أعلم * قوله تعالى (ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم) اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين (الاحتمال الاول) انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع أمرين أحدهما أن يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات فحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سؤال عن سؤال ولا يشتبه الامر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكائنات ثم فيه لطيفة أخرى وهي ان قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء كما ذكرناه اشارة الى كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو أن نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما هو ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي صور في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها غضاريف وبعضها شرايين وبعضها أوردة وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى بعض على التركيب الاحسن والتأليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء واذا ثبت انه تعالى عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولا من انه هو الحي القيوم ومن تأمل في هذه اللطائف علم انه لا يعقل كلام أكثر فائدة ولا أحسن ترتيبا ولا أكثر تأثيرا في القلوب من هذه الكلمات (والاحتمال الثاني) ان تنزل هذه الآيات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبه مستخرجة من مقدمات الزامية (أما النوع الاول من الشبه) فاعتمادهم في ذلك على أمرين أحدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة أما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا أنت أكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم وأما الامر الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا

باذن الله وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة وليس للنصارى شبه في المسألة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الحي القيوم يعني الاله يجب أن يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها فاتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين أما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون الها فأجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون الها لاحتمال انه انما علم ذلك بوحي من الله اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لابد وأن يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات فكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون أخذه وقتله وانه يتأذى بذلك ويتألم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذي لا يخفى عليه شئ من المعلومات فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية وأما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول من الشبه المتعلقة بالعلم أما النوع الثاني من الشبه وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء والمعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له أما العجز عن الاحياء والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على أن يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب والتأليف الغريب ومعلوم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لامات اولئك الذين اخذوه على زعم النصارى وقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها أما عدم حصولهما على وفق مراده في سائر الصور يدل على انه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة الثانية أيضا ساقطة (وأما النوع الثاني) من الشبه فهي الشبهة المبنية على مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين النوع الاول ان النصارى يقولون أيها المسلمون أنتم توافقونا على انه ما كان له أب من البشر فوجب أن يكون ابنا لله فأجاب الله تعالى عنه أيضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على أنه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التأويل وذلك هو المراد بقوله هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فظهر بما ذكرنا أن قوله الحي القيوم اشارة الى ما يدل على أن المسيح ليس باله ولا ابن الاله وأما قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر فوجب أن يكون ابنا لله وأما قوله هو الذي أنزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن ان عيسى روح الله وكلمته ومن أحاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم أن هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وأنه ليس في المسألة حجة ولا شبهة

ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الآية عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وأما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فلم نذكره لانه لا حاجة اليه فمن أراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما تقدم من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم * وبقي في الآية ابحاث لطيفة أما قوله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء فالمراد انه لا يخفى عليه شئ فان قيل ما الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو أطلق كان أبلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض أقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله عز وجل والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكمل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا أريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم أما قوله هو الذي يصوركم قال الواحدي التصوير جعل الشئ على صورة والصورة هيئة حاصلة للشئ عند ايقاع التأليف بين اجزائه وأصله من صاره يصوره اذا أماله فهي صورة لانها مائلة الى شكل أبويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله تعالى فصرهن اليك وأما الارحام فهي جمع رحم وأصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله أعلم * قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسألة الاولى) قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شئ في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين أحدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبه النصارى فأما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى أراد أن يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على أحسن الصور وأكمل الاشكال وهو المراد بقوله هو الذي يصوركم في الارحام وأما الروحانية فأشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله هو الذي أنزل عليك الكتاب وأما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين الله تعالى بهذه الآية ان القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة (المسألة الثانية) اعلم أن القرآن دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه أما ما دل على انه بكليته محكم فهو قوله الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب أحكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من اتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة أما المحكم فالعرب تقول حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة

اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه عن الفساد وقال جرير أحكموا سفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة وأتوا به متشابها أي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال الله تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي رواية أخرى مشتبهات ثم لما كان من شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل أن يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته أو عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة فنقول الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه أكثر المحققين ثم نذكر عقيبه أقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما أن لا يكون فاذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر واما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما أن يكون نصا او ظاهرا أو مؤولا أو مشتركا أو مجملا أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم * وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة وان لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح والمؤول مع انه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحا في أحد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا ومثاله من القرآن قوله تعالى واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها وكذلك قوله تعالى نسوا الله فنسيهم وظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا أن يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى أحدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح

ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظيا واما أن يكون عقليا أما القسم الاول فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الآخر اولى من العكس اللهم الا أن يقال ان أحدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان أو يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون أرجح وحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول أما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا وأما الثاني وهو أن يقال أحد الدليلين أقوى من الدليل الثاني وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل فظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى أن يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بيناظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف وكل هذا لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة القطعية على ان حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ولي الهداية والرشاد (المسألة الثالثة) في حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المحكمات هي الثلاث آيات التي في سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور وذلك انهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه وأقول التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع وذلك كالامر بطاعة الله تعالى والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل على ما لخصناه في أول سورة البقرة • القول الثاني وهو أيضا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي يكون دليله واضحا لائحا مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق في قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد

ان صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلالته واضحة ان المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما المجمل المتساوى أو المؤول المرجوح فهذا هو الذى ذكرناه أولا وان عنى به ان المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها لان قوله نخلقنا النطفة علقة أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية وان أهل الطبيعة يقولون السبب فى ذلك الطبائع والفصول أو تأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها فكما ان اثبات الحشر والنشر مفتقر الى الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط معها الا نادرا ومنها ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثانى هو المتشابه القول الرابع ان كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى أو بدليل خفى فذاك هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة أيان مرساها (المسألة الرابعة) فى الفوائد التى لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها اعلم أن من الملحدة من طعن فى القران لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر وفى موضع آخر وقالوا قلوبنا غلف وأيضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافى يتمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافى يتمسك بقوله ليس كمثله شئ ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر فى ترجيح بعضها على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين الى قيام الساعة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان أقرب الى حصول الغرض واعلم أن العلماء ذكروا فى فوائد المتشابهات وجوها (الوجه الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين (الوجه الثانى) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه فالانتفاع به انما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد فى التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق (الوجه الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة أما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى فى الجهل والتقليد (الوجه الرابع) لما كان القران مشتملا على المحكم والمتشابه افتقروا الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان ايراد هذه

المتشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة (الوجه الخامس) وهو السبب الاقوى فى هذا الباب ان القرآن
كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو فى اكثر الامر عن ادراك الحقائق
فمن سمع من العوام فى أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى
فوقع فى التعطيل فكان الاصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه
ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذى يخاطبون به فى أول الامر يكون
من باب المتشابهات والقسم الثانى وهو الذى يكشف لهم فى آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا
فى هذا الباب والله أعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير أما قوله تعالى هو الذى أنزل
عليك الكتاب فالمراد به هو القرآن منه آيات محكمات وهى التى يكون مدلولاتها متأكدة اما بالدلائل
العقلية القاطعة وذلك فى المسائل القطعية أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها ثم قال هن
أم الكتاب وفيه سؤالان (السؤال الاول) ما معنى كون المحكم أما للمتشابه الجواب الام فى حقيقة
اللغة الاصل الذى منه يكون الشئ فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة
باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل ان ما جرى فى الانجيل من ذكر الاب وهو
انه قال ان البارى القديم المكون للاشياء الذى به قامت الخلائق وبه ثبتت الى أن يبعثها فعبر عن هذا المعنى
بلفظ الاب من جهة أن الاب هو الذى حصل منه تكوين الابن ثم وقع فى الترجمة ما أوهم الابوة الواقعة
من جهة الولادة فكان قوله ما كان لله أن يتخذ من ولد محكما لان معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية
وكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التى يجب ردها الى ذلك المحكم (السؤال الثانى) لم قال
أم الكتاب ولم يقل أمهات الكتاب الجواب ان مجموع المحكمات فى تقدير شئ واحد ومجموع المتشابهات
فى تقدير شئ آخر وأحدهما أم للآخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية ولم يقل آيتين وانما
قال ذلك على معنى ان مجموعهما آية واحدة فكذلك ههنا ثم قال وأخر متشابهات وقد عرفت حقيقة
المتشابهات قال الخليل وسيبويه ان أخر فارقت أخواتها فى حكم واحد وذلك لان أخر جمع أخرى وأخرى
تأنيث آخر وآخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فانه يستعمل مع من أو بالالف واللام فيقال زيد
أفضل من عمرو وزيد الافضل فالالف واللام معاقبتان لمن فى باب أفعل فكان القياس أن يقال زيد آخر
من عمرو أو يقال زيد الآخر الا انهم حذفوا منه لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوها اكتفاء بدلالة
اللفظ عليه والالف واللام معاقبتان لمن فسقط الالف واللام أيضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام
صار آخر وأخر جمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها فى سقوط الالف واللام عن جمعها
ووحدانها ثم قال فأما الذين فى قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم
ومنه متشابه بين ان أهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق يقال زاغ زيغا أى مال
ميلا واختلفوا فى هؤلاء الذين اريدوا بقوله فى قلوبهم زيغ فقال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم فى المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فأنزل الله
هذه الآية ثم أنزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم وقال الكلبى هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة
واستخراجه من الحروف المقطعة فى اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث
لانه قال فى آخر الآية وما يعلم تأويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة لانه تعالى أخفاه عن كل الخلق حتى
عن الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج
لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن
جملته ما وعد الله به الرسول من النصرة وما اوعد الكفار من النقمة ويقولون ائتنا بعذاب الله ومتى تأتينا
الساعة ولوما تأتينا بالملائكة فموهوا الامر على الضعفة ويدخل فى هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما أن يكون فى الصغر

كالجزء الذى لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل مركب فانه
ممكن ومحدث فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الاله فى مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى
متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض
الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلى ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعى وثبت
ان حصول ذلك الداعى من الله تعالى وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية
واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ يبطل ذلك التفويض وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى
وقدره ومشيئته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات فبين الله تعالى
فى كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة ويقتصرون على الظواهر الموهمة انهم يتمسكون
بالمتشابهات لاجل أن فى قلوبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طائفة فى الدنيا
الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبه محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمه متشابهة ثم هول الامر فى ذلك
ألا ترى الى الجبائى فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله تعالى هم
المتمسكون بالمتشابهات وقال أبو مسلم الاصفهانى الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال
ولا يتأوله على المحكم الذى بينه الله تعالى بقوله وأضلهم السامرى وأضل فرعون قومه وما هدى
وما يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا قوله واذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها على انه تعالى
أهلكهم وأراد فسقهم وان الله تعالى يطلب العلل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وتأولوا قوله تعالى زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون على انه
تعالى زين لهم النعمة ونقضوا بذلك ما فى القرآن كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم
وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون وقال وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فمن
اهتدى فانما يهتدى لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم فكيف يزين العمه فهذا
ما قاله أبو مسلم وليت شعرى لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات وعلى الآيات المخالفة لمذهبه
بأنها متشابهات ولم أوجب فى تلك الآيات المطابقة لمذهبه اجراءها على الظاهر وفى الآيات المخالفة
لمذهبه صرفها عن الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل العقلية الباهرة فاذا دل
على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون
الثانى من غير مرجح وذلك تصريح بنفى الصانع ولا يتم الا اذا قلتم بأنه سبحانه ما كان عالما بكيفيات
الافعال فى الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن
العبد لا يدل على علم فاعله به فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص لا لمخصص
وذلك نفى للصانع ولزم منه أيضا أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب
الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما ولو أن أهل السموات والارض اجتمعوا على هذه
الدلائل لم يقدروا على دفعها فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات
الدالة على القضاء والقدر بالمتشابه فظهر بما ذكرناه ان القانون المستمر عند جمهور الناس ان كل آية
توافق مذهبهم فهى المحكمة وكل آية تخالفهم فهى المتشابهة وأما المحقق المنصف فانه يحمل الامر فى الآيات
على أقسام ثلاثة أحدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا وثانيها الذى قامت
الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها فذاك هو الذى يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها
الذى لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفى ثبوته وانتفائه فيكون من حقه التوقف فيه ويكون ذلك متشابها
بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل فى اجرائها على
ظواهرها فهذا ما عندى فى هذا الباب والله أعلم بمراده واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائغين يتبعون المتشابه
بين ان لهم فيه غرضين فالاول هو قوله تعالى ابتغاء الفتنة والثانى هو قوله وابتغاء تأويله فأما الاول

فاعلم ان الفتنة فى اللغة الاستهتار بالشئ والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنيا أى قد غلا فى طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون فى تفسير هذه الفتنة وجوها أولها قال الاصم انهم متى أوقعوا تلك المتشابهات فى الدين صار بعضهم مخالفا للبعض فى الدين وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة وثانيها ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل فى قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل عاشقا عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة فى الدين هو الضلال عنه ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة فى الدين والفساد فيه وأما الغرض الثانى لهم وهو قوله تعالى وابتغاء تأويله فاعلم أن التأويل هو التفسير وأصله فى اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه وأولته تأويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التاويل فى اللغة ثم يسمى التفسير تأويلا قال تعالى سأنبئك بتأويل مالم تسطع عليه صبرا وقال تعالى وأحسن تأويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم أن المراد منه انهم يطلبون التأويل الذى ليس فى كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون قال القاضى هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه من وجهين أحدهما أن يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله ابتغاء الفتنة والثانى أن يحكموا بحكم فى الموضع الذى لا دليل فيه وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة فى ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله واختلف الناس فى هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو فى قوله والراسخون فى العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائى والفراء ومن المعتزلة قول أبى على الجبائى وهو المختار عندنا والقول الثانى ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون فى العلم وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى وعند الراسخين فى العلم وهذا القول أيضا مروى عن ابن عباس ومجاهد والربيع ابن انس وأكثر المتكلمين والذى يدل على صحة القول الاول وجوه (الحجة الاولى) أن اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفى المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد وجد على ما بينا بالبراهين الخمسة فى تفسير هذه الآية فعلمنا ان مراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الآية فلا بد من صرف اللفظ الى بعض المجازات وفى المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وأيضا قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى دل الدليل على انه يمتنع أن يكون الاله فى المكان فعرفنا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها الا أن فى مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن فى ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة فى المسألة والقلب الخالى عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق (الحجة الثانية) وهو ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب تأويل المتشابه مذموم حيث قال فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما فى قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل انما علمها عند ربى وأيضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة كما قالوا لوما تأتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذى ليس براجح هو المتشابه ثم انه

تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز (الحجة الثالثة) ان الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمنا به وقال في أول سورة البقرة فأما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فانه لا بد وأن يؤمن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على انه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى بل مراده منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بأن ذلك المعنى أي شيء كان فهو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن (الحجة الرابعة) لو كان قوله والراسخون في العلم معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به أو يقال ويقولون آمنا به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول أن قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به والثاني أن يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا أما الاول فدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يجعل قوله يقولون آمنا به حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول أولى (الحجة الخامسة) قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة (الحجة السادسة) نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحدا جهله وتفسير تعرفه العرب بألسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله تعالى وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة فاذا ضم ماذكرناه هاهنا الى ماذكرناه هنالك تم الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق ثم قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وفيه مسائل (المسألة الاولى) الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القطعي على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعا ان مراد الله شيء آخر سوى مادل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم أيضا انهم يقولون كل من عند ربنا والمعنى أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان (السؤال الاول) لو قال كل من ربنا كان صحيحا فما الفائدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد التأكيد فذكر كلمة عند لمزيد التأكيد (السؤال الثاني) لم جاز حذف المضاف اليه من كل الجواب لان دلالة المضاف عليه قوية فبعد الحذف الامن من اللبس حاصل ثم قال وما يذكر الا أولوا الالباب وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذووا العقول الكاملة فصار هذا اللفظ كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول فيكون محكما وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ولا يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم

ان الشئ كلما كان أشرف كان ضده أخس فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هذه الدرجة العظمى التى عظم الله الثناء عليه ومتى تكلم فى القرآن من غير أن يكون متبحرا فى علم الاصول وفى علم اللغة والنحو كان فى غاية البعد عن الله ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار * قوله تعالى (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) اعلم انه تعالى كما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمنا به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا وحذف يقولون لدلالة الاول عليه وكما فى قوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وفى هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة أما كلام أهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع أن يميل الى أحد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة يحدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهى الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة فى القرآن وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهى التوفيق والرشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة فى القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان فكما ان الشئ الذى يكون بين اصبعى الانسان ينقلب كما يقلبه الانسان بواسطة ذينك الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين ينقلب كما يقلبه الحق بواسطة تينك الداعيتين ومن أنصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشئ المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر لزمه نفى الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبى على دينك ومعناه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون فى العلم بكل ما أنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى فى ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد ان جعلها مائلة الى الحق فهذا كلام برهانى متأكد بتحقيق قرآنى ومما يؤكد ما ذكرناه ان الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال وترك الخوض فيها فيبعد منهم فى مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه فلا بد وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك عنهم فى معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان هذه الآية من أقوى المحكمات وهذا كلام متين وأما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز أن يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الآية الى التأويل فأما دلائلهم فقد ذكرناها فى تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ومما احتجوا به فى هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم وهو صريح فى ان ابتداء الزيغ منهم وأما تأويلاتهم فى هذه الآية فمن وجوه الاول وهو الذى قاله الجبائى واختاره القاضى ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعنى لا تمنعها الالطاف التى معها يستمر قلبهم على صفة الايمان وذلك لانه تعالى لما منعهم ألطافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال أزاغهم ويدل على هذا قوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والثانى قال الاصم لا تبلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا فهو كقوله ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزيغ وقد يقول القائل لا تحملنى على ايذائك أى لا تفعل ما أصير عنده مؤذيا لك الثالث قال الكعبى لا تزغ قلوبنا أى لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائى أى لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا قريب من الوجه الاول الا أن يحمل على شئ آخر وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن فى الحال وعلم أنه لو بقى الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على أن يميته قبل أن يصير كافرا وذلك لان أبقاءه حيا الى السنة الثانية يجرى مجرى ما اذا أزاغه عن طريق الجنة الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل السادس

قال أبو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه فى تأويل هذه الآية وهى بأسرها ضعيفة أما الاول فلان من مذهبهم ان كل ما صح فى قدرة الله تعالى أن يفعل فى حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيته واصار جاهلا ومحتاجا والشئ الذى يكون كذلك فأى حاجة الى الدعاء فى طلبه بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الالطاف وأما الثانى فضعيف لان التشديد فى التكليف ان علم الله تعالى ان له أثرا فى حمل المكلف على القبيح قبح من الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا أثر له البتة فى حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا او عاصيا فلا فائدة فى صرف الدعاء اليه وأما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر دائر مع الكفر وجودا وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد فلا فائدة فى قوله لا تسمنا باسم الزيغ والكفر وأما الرابع فهو انه لو كان علمه تعالى بأنه يكفر فى السنة الثانية يوجب عليه أن يميته لكان علمه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلقه وأما الخامس وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف لان هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية فأما الذين فى قلوبهم زيغ وأما السادس وهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة فى الدعاء وان لم يكن مقدورا تعذر فعله فلا فائدة فى الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك القول كيف الكلام فى تفسير قوله تعالى فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد أن يقال ان الله تعالى يزيغهم ابتداء فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة أخرى سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه أما قوله تعالى بعد اذ هديتنا أى بعد ان جعلتنا مهتدين وهذا أيضا صريح فى أن حصول الهداية فى القلب بتخليق الله تعالى ثم قال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم أن تطهير القلب عما لا ينبغى مقدم على تنويره بما ينبغى فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة وجوارحهم وأعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة فأولها أن يحصل فى القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها أن يحصل فى الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها أن يحصل فى الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها أن يحصل فى القبر سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر وسادسها أن يحصل فى القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم أكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب فى غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كانه يقول اطلب رحمة وأية رحمة اطلب رحمة من لدنك وتليق بك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك أنت الوهاب كان العبد يقول الهى هذا الذى طلبته منك فى هذا الدعاء عظيم بالنسبة الى لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فأنت الوهاب الذى من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك أهلا لرحمتك يا أرحم الراحمين وأكرم الاكرمين

* قوله تعالى (ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد) واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين فى العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيغ وأن يخصهم بالهداية والرحمة فكانهم قالوا ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة وانما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالآخرة فانا نعلم أنك يا الهنا جامع الناس للجزاء فى يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقى هنالك

في العذاب أبد الآباد ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة والكرامة أبد الآباد فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة اذ بقي في الآية مسائل (المسألة الأولى) قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا (المسألة الثانية) قال الجبائي ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فأما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله عز وجل كأن القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك وأيد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد كما قال حكاية عن المؤمنين في آخر هذه السورة ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله تعالى كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة فان قيل فلم قالوا في هذه الآية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في تلك الآية انك لا تخلف الميعاد قلت الفرق والله أعلم ان هذه الآية في مقام الهيبة يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام أما قوله في آخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذلك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد (المسألة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والموعد والميعاد واحد وقد أخبر في هذه الآية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على أنه لا يخلف في الوعيد والجواب لا نسلم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة فكما انكم أثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه يوعدهم ولكن لا نسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد أما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز أن يكون ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب أليم وقوله ذق انك أنت العزيز الكريم وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من أوثانهم انها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي في البسيط طريقة أخرى فقال لم لا يجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء دون وعيد الأعداء لأن خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال الشاعر

اذا وعد السراء أنجز وعده * وان أوعد الضراء فالعفو مانعه

وروى المناظرة التي دارت بين أبي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما تقول في أصحاب الكبائر قال أقول ان الله وعد وعدا وأوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال أبو عمرو بن العلاء انك رجل أعجم لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وعن الايعاد كرما وأنشد

واني وان أوعدته أو وعدته * لمكذب ايعادي ومنجز موعدي

واعلم أن المعتزلة حكوا ان أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا أبا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع أبو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لأبي عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانا انما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين وذلك لأن الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن أسقط حق نفسه فقد أتى بالجود والكرم ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فأما قولك لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم

لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله أعلم * قوله تعالى (ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في قوله ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في بعض قصتهم ان أبا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني لأعلم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا ولكنني ان اظهرت ذلك أخذ ملوك الروم مني ما أعطوني من المال والجاه فالله تعالى بين ان أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ (المسألة الثانية) اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المؤلمة أما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما أقرب الامور التي يفزع المرء اليها في دفع الخطوب فبين الله تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان أقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يتأت في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر أولى ونظير هذه الآية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقوله ونرثه ما يقول ويأتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وأما القسم الثاني من أسباب كمال العذاب فهو أن يجتمع عليه الاسباب المؤلمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا (المسألة الثالثة) في قوله من الله قولان أحدهما التقدير لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال أبو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا

* قوله تعالى (كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب) يقال دأبت الشيء أدأب دأبا ودؤبا اذا أجهدت في الشيء وتعبت فيه قال الله تعالى سبع سنين دأبا أي بجد واجتهاد ودوام ويقال سار فلان يومه دائبا اذا أجهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الدأب عبارة عن الشان والامر والعادة يقال هذا دأب فلان أي عادته وقال بعضهم الدؤب والدأب الدوام اذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه (الاول) ان يفسر الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في أصل اللغة وهذا قول الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان دأب هؤلاء الكفار أي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا أهلكنا أولئك بذنوبهم فكذا نهلك هؤلاء (الوجه الثاني) ان يفسر الدأب بالشان والصنع وفيه وجوه الاول كدأب آل فرعون أي شان هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشان آل فرعون في التكذيب بموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة والثاني ان تقدير الآية ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة الى المفعول والمراد هاهنا كدأب الله في آل فرعون فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم الله بذنوبهم ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله أي كحبهم الله وقال سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن أرسلنا قبلك والثالث قال القفال رحمه الله يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى والعادة المضافة الى الكفار كأنه قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه

وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا أيضا في اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك اولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على ايذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم (الوجه الثالث) في تفسير الدأب والدوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشئ وتقدير الآية واولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون أي دؤبهم في النار كدؤب آل فرعون (والوجه الرابع) ان الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فانه تعالى بين ان عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا وفي غاية الشدة أيضا وهو قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب (الوجه الخامس) ان المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في ازالة العذاب فكان التشبيه بآل فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الاموال والاولاد (الوجه السادس) يحتمل أن يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران أحدهما المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير الى العذاب الاليم الدائم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى أما قوله تعالى والذين من قبلهم فالمعنى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا بآياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لا محالة بالانبياء ثم قال فأخذهم الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب وهو ظاهر * قوله تعالى

(قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله وقل للمؤمنين يغضوا ولم يقل غضوا ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالتاء أمر بان يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم والقراءة بالياء أمر بأن يحكي لهم والله أعلم (المسألة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع يهود في سوق بني قينقاع وقال يا معشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشا فقالوا يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية ان يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر قالوا والله هذا هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى في التوراة ونعته وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا ليس هذا هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة ان هذه الآية واردة في جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى انهم يموتون على كفرهم وليس في الآية ما يدل على انهم من هم (المسألة الثالثة) احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية فقال ان الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الايمان والطاعة محالا منهم وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وبما لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم

لا يؤمنون (المسألة الرابعة) قوله ستغلبون اخبار عن أمر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره على موافقته فكان هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله تعالى غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون الآية ونظيره في حق عيسى عليه السلام وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم (المسألة الخامسة) دلت الآية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وأن مرد الكافرين الى النار ثم قال وبئس المهاد وذلك لانه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال الله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم أخبر عنها بالشر لان بئس مأخوذ من البأساء والبأساء هو الشر والشدة قال الله تعالى وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس أي شديد وجهنم معروفة أعاذنا الله منها بفضله

قوله تعالى (قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار) اعلم ان في الآية مسائل (المسألة الاولى) لم يقل قد كانت لكم آية بل قال قد كان لكم آية وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى والمراد قد كان لكم اتيان هذا آية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم (المسألة الثانية) وجه النظم انا ذكرنا ان الآية المتقدمة وهي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى الاسلام أظهروا التمرد وقالوا لسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما يغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم انكم وان كنتم أقوياء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ثم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة يعني واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك فهذا ما يجري مجرى الدلالة على انه عليه السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وان كانوا أرباب السلاح والقوة فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون الآية فهذا هو الكلام في وجه النظم (المسألة الثالثة) الفئة الجماعة وأجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ومشركو مكة روي ان المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا وفيهم أبو سفيان وأبو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الابل سبعمائة بعير وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها (الاول) ان المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء غارة في الحرب لانها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين للحرب ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم ومنها ان اولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الازمنة الماضية واذا كان كذلك فلم تجر العادة ان مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزا (والوجه الثاني) في كون هذه الواقعة آية انه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم يعني جمع قريش أو عير أبي سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره

كان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (والوجه الثالث) في بيان كون هذه الواقعة آية ماذكره تعالى بعد هذه الآية وهو قوله تعالى يرونهم مثليهم رأي العين والاصح في تفسير هذه الآية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي عدد المشركين قريبا من ألفين أو مثلي عدد المسلمين وهو ستمائة وذلك معجز فان قيل تجويز رؤية ماليس بموجود يفضي الى السفسطة قلنا نحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب الاول أقرب لان الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيهما قصة الملائكة (والوجه الرابع) في بيان كون هذه القصة آية قال الحسن ان الله تعالى أمد رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة لانه قال فاستجاب لكم اني ممدكم بألف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والالف مع الاربعة آلاف خمسة آلاف من الملائكة وكان سيماهم هو انه كان على أذناب خيولهم ونواصيها صوف أبيض وهو المراد بقوله والله يؤيد بنصره من يشاء والله أعلم ثم قال الله تعالى فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة وفيه مسألتان (المسألة الاولى) القراءة المشهورة فئة بالرفع وكذا قوله وأخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل وأخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب اما على الاختصاص أو على الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله والرفع هو الوجه لان المعنى احداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام (المسألة الثانية) المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله وقوله وأخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثليهم رأي العين وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قرأ نافع وأبان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلان ما قبله خطاب لليهود والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا أو مثلي الفئة الكافرة أو تكون الآية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم فقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين (المسألة الثانية) اعلم أنه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة والمرئيون هم الفئة المسلمة ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان وأيضا فقوله مثليهم يحتمل أن يكون المراد مثلي الرائين وأن يكون المراد مثلي المرئيين فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة (الاول) أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من ألفين (والاحتمال الثاني) ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في أعينهم فالجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا أولا في أعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما تلاقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في أول الامر وتكثيرهم في آخر الامر أبلغ في القدرة واظهار الآية (والاحتمال الثالث) ان الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وأزيد والسبب فيه ان الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم رأي العين وكانوا ثلاثة أمثالهم فالجواب ان الله تعالى انما اظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المسلمون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم (والاحتمال الرابع) ان الرائين هم المسلمون وانهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد لان هذا يوجب نصرة المشركين بايقاع الخوف في قلوب المؤمنين

والآية تنافي ذلك (وفي الآية احتمال خامس) وهو ان اول الآية قد بينا ان الخطاب مع اليهود فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه * بقي من مباحث هذا الموضع أمران (البحث الاول) ان الاحتمال الاول والثاني يقتضي ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر لم يصر مرئيا أما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلاجرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي وأما الثاني فهو جائز عند أصحابنا لان عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد أن يقال انه حصل ذلك المعجز وأما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند اجتماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه أحدها ان عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلاجرم يرى البعض دون البعض وثانيها لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز أن يقال انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك محتمل (البحث الثاني) اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون وأن يكون هم المسلمون فأي الاحتمالين أظهر فقيل ان كون المشركين رائيا أولى ويدل عليه وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا وأبعدهما مفعولا أولى من العكس وأقرب المذكورين هو قوله وأخرى كافرة والثاني ان مقدمة الآية وهو قوله قد كان لكم آية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع أولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الرائي مشركا الثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة آية للكفار حيث قال قد كان لكم آية في فئتين التقتا فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم واحتج من قال الراؤن هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال وكان ذلك أولى والله أعلم ثم قال رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيت في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا مختص بالمنام ويقول هو مني مرأى العين حيث يقع عليه بصري فقوله رأي العين يجوز أن ينتصب على المصدر ويجوز أن يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم أمامكم ومثله هو مني مناط العنق ومزجر الكلب ثم قال (والله يؤيد بنصره من يشاء) نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ونصر بالحجة فلهذا المعنى لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز أن يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحجة وبالعاقبة الحميدة والمقصود من الآية ان النصر والظفر انما يحصلان بتأييد الله ونصره لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح ثم قال ان في ذلك لعبرة والعبرة الاعتبار وهي الآية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم وأصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين الى الآخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تعبيرها وقوله لاولي الابصار أي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا الامر أي علم ومعرفة والله أعلم * قوله سبحانه وتعالى (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب) في الآية مسائل (المسألة الاولى) في كيفية النظم قولان (الاول) ما يتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه لا يقر بذلك خوفا من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه وأيضا روينا انه عليه الصلاة والسلام لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الآية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة

وان الآخرة خير وأبقى (القول الثانى) وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال فى الآية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس حب الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة فى الآخرة بقوله قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الآخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين الى آخر الآية (المسألة الثانية) اختلفوا فى ان قوله زين للناس من الذى زين ذلك أما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وأيضا قالوا لو كان المزين الشيطان فمن الذى زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطان آخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فى الانسان فليكن كذلك الانسان وان كان من الله تعالى وهو الحق فليكن فى حق الانسان كذلك وفى القرآن اشارة الى هذه النكتة فى سورة القصص فى قوله ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا يعنى ان اعتقد احد أنا أغويناهم فمن الذى أغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا أما المعتزلة فالقاضى نقل عنهم ثلاثة أقوال (القول الاول) حكى عن الحسن انه قال الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله واحتج القاضى لهم بوجوه أحدها انه تعالى أطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا الحد لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان أهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولا شك ان الله تعالى ذكر ذلك فى معرض الذم للدنيا والذام للشئ يمتنع أن يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الآية قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها فى عينه وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا فى عينه (والقول الثانى) قول قوم آخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله واحتجوا عليه بوجوه أحدها انه تعالى كما رغب فى منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبيده واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهى علما بما فى تناول المشتهى من اللذة ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها وثانيها ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل الى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب اليها فكان مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسائل الى ثواب الآخرة لوجوه الاول ان يتصدق بها والثانى أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى والثالث انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد فى الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب وذكر شعرا هذا معناه والرابع ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان أكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسائل الى ثواب الآخرة والخامس قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال فى سورة البقرة وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما فى الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل (والقول الثالث) وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان من هذا الباب واجبا أو مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى وكل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان هذا ما ذكره القاضى وبقى قسم ثالث وهو المباح الذى لا يكون فى فعله ولا فى تركه ثواب ولا عقاب والقاضى ما ذكر هذا القسم وكان من حقه أن يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى أو من الشيطان (المسألة الثالثة) قوله حب الشهوات فيه ابحاث ثلاثة (الاول) ان الشهوات ههنا هى الاشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة

فى اللغة يقال هذه شهوة فلان أى مشتهاه قال صاحب الكشاف وفى تسميتها بهذا الاسم فائدتان احداهما انه جعل الاعيان التى ذكرها شهوات مبالغة فى كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها (البحث الثانى) قال المتكلمون دلت هذه الآية على ان الحب غير الشهوة لانه أضاف الحب الى الشهوة والمضاف غير المضاف اليه والشهوة من فعل الله تعالى والمحبة من أفعال العباد وهى عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه فى طلب اللذات والطيبات (البحث الثالث) قالت الحكماء الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب أن لا يحبه مثل المسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب أن لا يحب وأما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام انى أحببت حب الخير ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير وان كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله زين للناس حب الشهوات يدل على أمور ثلاثة مرتبة أولها انه يشتهى أنواع المشتهيات وثانيها انه يحب شهوته لها وثالثها انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة ولا يكاد يحصل الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى أضاف ذلك الى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل أيضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ النافع قسمان جسمانى وروحانى والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الامر وأما القسم الروحانى فلا يكون الا فى الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها الى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة التى تزول بأدنى سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق انما هو الميل الشديد الى اللذات الجسمانية واما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق الا فى أوقات نادرة فلهذا السبب عمّ الله هذا الحكم فى الكل فقال زين للناس حب الشهوات وأما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه بحثان (البحث الاول) فى قوله من النساء والبنين كما فى قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما أن المعنى فاجتنبوا الاوثان التى هى رجس فكذا أيضا معنى هذه الآية زين للناس حب النساء وكذا وكذا التى هى مشتهاة (البحث الثانى) اعلم انه تعالى عدد ههنا من المشتهيات أمورا سبعة أولها النساء وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا فى هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية حب الولد ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الانثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان لله تعالى فى ايجاد حب الزوجة والولد فى قلب الانسان حكمة بالغة فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولأدّى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه ابحاث (البحث الاول) قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقد الشئ واحكامه والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به فى دفع أصناف النوائب وحكى أبو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر ألف أوقية وروى أنس عنه أيضا ان القنطار ألف دينار وروى أبى بن كعب انه عليه السلام قال القنطار ألف ومائتا أوقية وقال ابن

عباس القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة وفيه أقوال سوى ما ذكرنا تركناها لانها غير معضودة بحجة البتة (البحث الثانى) المقنطرة مفنعلة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم ألف مؤلفة وبدرة مبدرة وابل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة (البحث الثالث) الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشياء فمالكهما كالمالك لجميع الاشياء وصفة المالكية هى القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل الى تحصيل هذا الكمال الذى هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لاجرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل المسومة قال الواحدى الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وسميت الافراس خيلا لخيلائها فى مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمى الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة فى استحضار تلك الصورة والاخيل الشقراق لانه يتخيل تارة أخضر وتارة أحمر واختلفوا فى معنى المسومة على ثلاثة أقوال الاول انها الراعية يقال أسمت الدابة وسومتها اذا أرسلتها فى مروجها للرعى كما يقال أقمت الشئ وقومته وأجدته وجودته وأفقته ونومته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثانى المسومة المعلمة قال أبو مسلم الاصفهانى وهو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال الله تعالى سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى تلك العلامة فقال أبو مسلم المراد من هذه العلامات الاوضاح والغرر التى تكون فى الخيل وهى أن تكون الافراس غرا محجلة وقال الاصم انما هى البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكى وقول أبى مسلم أحسن لان الاشارة فى هذه الآية الى شرائف الاموال وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا وأما سائر الوجوه التى ذكروها فانها لا تفيد شرفا فى الفرس القول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة الجميلة (المرتبة السادسة الانعام) وهى جمع نعم وهى الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم الا للابل خاصة فانها غلبت عليها (المرتبة السابعة الحرث) وقد ذكرنا اشتقاقه فى قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضى ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمتع به فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين الى الله تعالى ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون أيضا مذموما ومنها أن ينتفع به فى وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك الى مصالح الآخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به الى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح ثم قال تعالى والله عنده حسن المآب اعلم أن المآب فى اللغة المرجع يقال آب الرجل ايابا وأوبة وأيبة ومآبا قال الله تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام بيان ان من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها الى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض الترغيب فى المآب وصف المآب بالحسن فان قيل المآب قسمان الجنة وهى فى غاية الحسن والنار وهى خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب المقصود بالذات هو الجنة فأما النار فهى المقصود بالعرض لانه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتى غضبى وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة

* قوله تعالى (قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى أؤنبئكم بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبى عمرو (المسألة الثانية) ذكروا فى متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه الاول أن يكون

المعنى هل أنبئكم بخير من ذلكم ثم يبتدأ فيقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم يبتدأ فيقال عند ربهم جنات تجرى والثالث هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبتدأ فيقال جنات تجرى (المسألة الثالثة) في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن المآب بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما انه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم الثاني انه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى والآخرة خير وأبقى الثالث كانه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وان كان حسنا منتظما الا ان أمرك في الآخرة خير وأفضل والمقصود منه أن يعلم العبد انه كما ان الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الام فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا (المسألة الرابعة) انما قلنا ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا لان نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة أما قوله للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان التقوى ماهي وبالجملة فان الانسان لا يكون متقيا الا اذا كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض أصحابنا التقوى عبارة عن اتقاء الشرك وذلك لان التقوى صارت في عرف القرآن مختصة بالايمان قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لان الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات ومن الاتقاء عن بعض المحظورات لان ماهية الاشتراك لا تدل على ماهية الامتياز لحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه فكان قوله للذين اتقوا محمولا على كل من اتقى الكفر بالله أما قوله للذين اتقوا عند ربهم ففيه احتمالان الاول أن يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا والثاني أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك اشارة الى ان هذا الثواب العظيم لا يحصل الا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج عنه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله وأما قوله جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم أن قوله جنات تجرى من تحتها الانهار وصف لطيب الجنة ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب كما قال تعالى فيها ماتشتهى الانفس وتلذ الاعين ثم قال خالدين فيها والمراد كون تلك النعم دائمة ثم قال وأزواج مطهرة ورضوان من الله وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها أزواج مطهرة وتحقيق القول فيه ان النعمة وان عظمت فلن تتكامل الا بالازواج اللواتي لا يحصل الانس الا بهن ثم وصف الازواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الاحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الاخلاق الذميمة ومن القبح وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان من الله وفيه مسئلتان (المسألة الاولى) قرأ عاصم ورضوان بضم الراء والباقون بكسرها أما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء يقال رضيت رضى ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران (المسألة الثانية) قال المتكلمون الثواب له ركنان أحدهما المنفعة وهي التي ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لان معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم أزيد في ايجاب السرور من تلك المنافع وأما الحكماء فانهم قالوا الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان فهو اشارة الى الجنة الروحانية وأعلى المقامات انما هو الجنة الروحانية وهو عبارة عن تجلى نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد

في معرفته ثم يصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى وفي آخرها مرضيا عند الله تعالى واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الآية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال والله بصير بالعباد أي عالم بمصالحهم فيجب أن يرضوا لانفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا * قوله تعالى (الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار) في الآية مسائل (المسألة الاولى) في اعراب موضع الذين يقولون وجوه الاول انه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز أن يكون صفة للعباد والتقدير والله بصير بالعباد واولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا والثاني أن يكون نصبا على المدح والثالث أن يكون رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا (المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب وأيضا فمن أطاع الله تعالى في جميع الامور وتاب عن جميع الذنوب كان ادخاله النار قبيحا من الله عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل واما الحاجة فهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله تعالى اياهم النار محال وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في أن لا يفعله الله عبث وقبيح ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل أليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين قلنا تأويل هذه الآية يؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات * قوله تعالى (الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار) وفيه مسائل (المسألة الاولى) الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير أعني الصابرين وقيل الصابرين في موضع جر على البدل من الذين (المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر ههنا صفات خمسة (الصفة الاولى) كونهم صابرين والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد وذلك بأن لا يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون قال سفيان ابن عيينة في قوله وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا ان هذه الآية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر وروى انه وقف رجل على الشبلي فقال أي صبر أشد على الصابرين فقال الصبر في الله تعالى فقال لا فقال الصبر لله تعالى فقال لا فقال الصبر مع الله تعالى قال لا قال فايش قال الصبر عن الله تعالى فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس (الصفة الثانية) كونهم صادقين اعلم ان لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية فالصدق في القول مشهور وهو مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان في القتال وصدق في الحملة ويقال في ضده كذب في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل

(الصفة

(الصفة الثالثة) كونهم قانتين وقد فسرناه فى قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة والمواظبة عليها (الصفة الرابعة) كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفى الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر (الصفة الخامسة) كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذى قبل طلوع الفجر وتسحر اذا أكل فى ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلى بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لان الانسان لايشتغل بالدعاء والاستغفار الا أن يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد أثر فى قوة الايمان وفى كمال العبودية من وجوه الاول ان فى وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كأن الاموات يصيرون احياء فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله تعالى فى القلب والثانى ان وقت السحر أطيب أوقات النوم فاذا أعرض العبد عن تلك اللذة وأقبل على العبودية كانت الطاعة أكمل والثالث نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلاة الصبح (المسألة الثالثة) قوله والصابرين والصادقين أكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقهم وانهم لاينفكون عنها (المسألة الرابعة) اعلم ان لله تعالى على عباده أنواعا من التكليف والصابر هو من يصبر على اداء جميع أنواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعا أخر من الطاعات اما بسبب النذر واما بسبب الشروع فيه وكمال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة أن يصدق نفسه فى التزامه وذلك بان يأتى بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الاولى لاجرم ذكر سبحانه الصابرين أولا ثم قال الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه الالفاظ الثلاثة للترغيب فى المواظبة على جميع أنواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان أعظم الطاعات قدرا أمران أحدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله عليه السلام والشفقة على خلق الله فذكره هنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله التعظيم لامر الله فذكره هنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم ههنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين وأخر فى قوله التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الآية فى شرح عروج العبد من الادنى الى الاشرف فلاجرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله فى شرح نزول العبد من الاشرف الى الادنى فلاجرم كان الترتيب بالعكس (المسألة الرابعة) هذه الخمسة اشارة الى تعديد الصفات لموصوف واحد فكان الواجب حذف واو العطف عنها كما فى قوله هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها هنا واو العطف وأظن والعلم عند الله ان كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم قوله تعالى

(شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم) اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا آمنا أردفه بأن بين أن دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لايمكن اثباته بالدلائل السمعية أما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية وفى حق الملائكة وفى حق أولى العلم لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لايتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلاجرم يجوز اثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا فى قوله شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قولين أحدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن الملائكة ومن أولى العلم بمعنى واحد والقول الثانى انه ليس كذلك (أما القول الاول) فيمكن تقريره من وجهين الوجه الاول أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل فى حق الله تعالى وفى حق الملائكة وفى حق أولى العلم اما من الله تعالى فقد أخبر

فى القرآن عن كونه واحدا لا اله معه وقد بينا ان التمسك بالدلالة السمعية فى هذه المسئلة جائز واما من الملائكة وأولى العلم فكلهم أخبروا أيضا ان الله تعالى واحد لا شريك له فثبت على هذا التقرير ان المفهوم من الشهادة معنى واحد فى حق الله وفى حق الملائكة وفى حق أولى العلم الوجه الثانى أن تجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق مايدل على ذلك اما الملائكة وأولوا العلم فقد أظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت انما وقع فى الشئ الذى به حصل الاظهار والبيان فأما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد فى حق الله سبحانه وتعالى وفى حق الملائكة وفى حق أولى العلم فظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام (القول الثانى) قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل فى اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انه قد جمعهم فى اللفظ فان قيل المدعى للوحدانية هو الله فكيف يكون المدعى شاهدا الجواب من وجوه (الاول) وهو ان الشاهد الحقيقى ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذى خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة ثم بعد نصب تلك الدلائل هو الذى وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ولولا تلك الدلائل التى نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالواحدانية فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل أى شئ أكبر شهادة قل الله (والوجه الثانى فى الجواب) انه هو الموجود أزلا وأبدا وكل ما سواه فقد كان فى الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله أنه لا اله الا هو (والوجه الثالث) ان هذا وان كان فى صورة الشهادة الا انه فى معنى الاقرار لانه لما أخبر أنه لا اله سواه كان الكل عبيده والمولى الكريم لا يليق به أن يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق (الوجه الرابع فى الجواب) قرأ ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر انه ثم قرأ أن الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله أنه لا اله الا هو اعتراضا فى الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير أن تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى (المسألة الثانية) المراد من أولى العلم فى هذه الاية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول أما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسائل (المسألة الاولى) قائما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه أحدها التقدير شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز أن يكون حالا من هو وتقديره لا اله الا هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك أنا عبد الله شجاعا وكقولك لا رجل الا عبد الله شجاعا والوجه الثانى أن يكون صفة المنفى كأنه قيل لا اله قائما بالقسط

الا هو وهذا غير بعيد لانهم يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث أن يكون نصبا على المدح فان قيل أليس من حق المدح أن يكون معرفة كقولك الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة أيضا وأنشد سيبويه

ويأوى الى نسوة عطل * وشعثا مراضيع مثل السعالى

(المسألة الثانية) قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه حال عن المؤمنين والتقدير وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط فى اداء هذه الشهادة والقول الثانى وهو قول جمهور المفسرين انه حال من شهد الله (المسألة الثالثة) معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير أى يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ماهو متصل بباب الدنيا ومنه ماهو متصل بباب الدين أما المتصل بالدين فانظر أولا فى كيفية خلقة اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ثم انظر الى اختلاف أحوال الخلق فى الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والآلام واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ثم انظر فى كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب اما ما يتصل بأمر الدين فانظر الى اختلاف الخلق فى العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا فى التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآية دلت على ان من أجاز الرؤية أو ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام والعجب ان أكابر المعتزلة وعظماءهم أفنوا أعمارهم فى طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلى قاطع فهذا المسكين الذى ما شم رائحة العلم من أين وجد ذلك وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فن أين هو والخوض فى أمثال هذه المباحث ثم قال الله تعالى لا اله الا هو والفائدة فى اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله أنه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح انه لا اله الا هو ونظيره قول من يقول الدليل دل على وحدانية الله تعالى ومتى كان كذلك صح القول بوحدانية الله تعالى الثانى انه تعالى لما أخبر ان الله شهد أنه لا اله الا هو وشهدت الملائكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا أمة محمد فقولوا أنتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولى العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بأن المسلم يجب أن يكون أبدا فى تكرير هذه الكلمة فان أشرف كلمة يذكرها الانسان هى هذه الكلمة فاذا كان فى أكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها كان مشتغلا باعظم أنواع العبادات فكان الغرض من التكرير فى هذه الآية حث العباد على تكريرها الرابع ذكر قوله لا اله الا هو أولا ليعلم انه لا تحق العبادة الا له وذكرها ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور ولا يظلم أما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم فى الذكر لان العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما فى طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان متقدما فى المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم * قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اتفق القراء على كسر ان الا الكسائى فانه فتح أن وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام

الذى قبله قد تم وأما قراءة الكسائى فالنحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه الاول أن التقدير شهد الله انه لا اله الا هو أن الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا موجب أن يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثانى ان التقدير شهد الله أنه لا اله الا هو وأن الدين عند الله الاسلام الثالث وهو قول البصريين أن يجعل الثانى بدلا من الاول ثم ان قلنا بأن دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدل الاشتمال كقولك ضربت زيدا رأسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب أن لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما يقال ضربت زيدا رأس زيد قلنا قد يظهرون الاسم فى موضع الكناية قال الشاعر

* لا أرى الموت يسبق الموت شئ *

وأمثاله كثيرة (المسألة الثانية) فى كيفية النظم من قرأ أن الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل أنه لا اله الا هو أن الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرأ ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته وشهد به الملائكة وأولوا العلم ومتى كان الامر كذلك لزم أن يقال ان الدين عند الله الاسلام (المسألة الثالثة) أصل الدين فى اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى دينا لانها سبب الجزاء وأما الاسلام ففى معناه فى أصل اللغة ثلاثة أوجه الاول انه عبارة عن الدخول فى الاسلام أى فى الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم أى لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم والثانى أسلم أى دخل فى السلم كقولهم أسنى واقحط وأصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانبارى المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشئ لفلان أى خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام فى أصل اللغة أما فى عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الآية فان قوله ان الدين عند الله الاسلام يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك فى انه باطل الثانى قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله تعالى فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا هذا صريح فى أن الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد فى أصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا فى الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا فى حكم الظاهر والايمان كان أيضا حاصلا فى حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر وتارة فى الحقيقة والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الآية لم تسلموا فى القلب والباطن ولكن قولوا أسلمنا فى الظاهر والله أعلم أما قوله تعالى

(وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) ففيه مسائل (المسألة الاولى) الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل وأزال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين أوتوا الكتاب فيه وجوه الاول المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم أمناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف أبناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم فى التوراة بغيا بينهم وتحاسدا على طلب الدنيا والثانى المراد النصارى واختلافهم فى أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله والثالث المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن أحق بالنبوة من قريش لانهم أميون ونحن أهل الكتاب (المسألة الثانية) قوله الا من بعد ما جاءهم العلم المراد منه الا من بعد ما جاءتهم الدلائل

التى

التى لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لا نا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الآية وردت فى كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم (المسألة الثالثة) فى انتصاب قوله بغيا وجهان الاول قول الاخفش انه انتصب على انه مفعول له أى للبغى كقولك جئتك طلب الخير ومنع الشر والثانى قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى فان قوله وما اختلف الذين أوتوا الكتاب قائم مقام قوله وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل بغيا مصدرا والفرق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للفعل وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذى أحدثه الفاعل (المسألة الرابعة) قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم الا لبغى بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغى وقال القفال وهذا أجود من الاول لان الاول يوهم انهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم والثانى يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغى ثم قال تعالى ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب وهذا تهديد وفيه وجهان الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه أى يجازيه على كفره والثانى ان الله تعالى سيعلمه باعماله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال * قوله تعالى

(فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين أأسلمتم فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله فى محاجتهم فقال فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وفى كيفية ايراد هذا الكلام طريقان (الاول) ان هذا اعراض عن المحاجة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا وأطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه فأولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحى القيوم على فساد قول النصارى فى الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم وأجاب عنها بأسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة أخرى وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على ما بيناه فى تفسير قوله تعالى قد كان لكم آية فى فئتين التقتا ثم بين صحة القول بالتوحيد ونفى الضد والند والصاحبة والولد بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم فى الدين انما كان لاجل البغى والحسد وفى ذلك ما يحملهم على الانقياد للحق والتأمل فى الدلائل لو كانوا مخلصين فظهر أنه لم يبق من أسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شئ الا وقد حصل فبعد هذا قال فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن يعنى أنا بالغنا فى تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم الانف والحسد وتمسكتم بها كنتم أنتم المهتدين وان أعرضتم فان الله تعالى من وراء مجازاتكم وهذا التأويل طريق معتاد فى الكلام فان المحق اذا ابتلى بالمبطل اللجوج وأورد عليه الحجة حالا بعد حال فقد يقول فى آخر الامر أما أنا ومن اتبعنى فنقادون للحق مستسلمون له مقبلون على عبودية الله تعالى فان وافقتم واتبعتم الحق الذى أنا عليه بعد هذه الدلائل التى ذكرتها فقد اهتديتم وان أعرضتم فان الله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق مع المبطل المصر فى آخر كلامه (الطريق الثانى) وهو أن نقول ان قوله أسلمت وجهى لله محاجة واظهار للدليل وبيانه من وجوه (الاول) ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه مستحقا للعبادة فكانه عليه الصلاة والسلام قال للقوم هذا القدر متفق عليه بين الكل فأنا متمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه وانما الخلاف فى أمور وراء ذلك وأنتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى والمشركين يدعون وجوب عبادة الاوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الاشياء فعليهم اثباتها وأما أنا فلا أدعى الا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته

وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا (والوجه الثانى) فى كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الاصفهانى وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه والاقرار بأنه كان محقا فى قوله صادقا فى دينه الا فى زيادات من الشرائع والاحكام فأمر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا ثم انه تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم فى هذا الموضع أن يقول كقول ابراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض فقول محمد صلى الله عليه وسلم أسلمت وجهى كقول ابراهيم عليه السلام وجهت وجهى أى أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى وقصدته بالعبادة وأخلصت له فتقدير الآية كأنه تعالى قال فان نازعوك يا محمد فى هذه التفاصيل فقل أنا مستمسك بطريقة ابراهيم وأنتم معترفون بأن طريقته حقة بعيدة عن كل شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخلا تحت قوله وجادلهم بالتى هى أحسن (والوجه الثالث) فى كيفية الاستدلال ما خطر ببالى عند كتبة هذا الموضع وهو انه ادعى قبل هذه الآية ان الدين عند الله الاسلام لا غير ثم قال فان حاجوك يعنى فان نازعوك فى قولك ان الدين عند الله الاسلام فقل الدليل عليه انى أسلمت وجهى لله وذلك لان المقصود من الدين انما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فاذا أسلمت وجهى لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير الا منه ولا أخاف الا من قهره وسطوته ولا أشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه يناسب الآية (الوجه الرابع) فى كيفية الاستدلال ما خطر ببالى بان هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا يعنى لا تجوز العبادة الا لمن يكون نافعا ضارا ويكون أمرى فى يديه وحكمى فى قبضة قدرته فاذا كان كل واحد يعلم ان عيسى ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع فى العقل أن أسلم له وان انقاد له وانما أسلم وجهى للذى منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير (الوجه الخامس) يحتمل أيضا أن يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين وهذا مروى عن ابن عباس أما قوله أسلمت وجهى لله ففيه وجوه الاول قال الفراء أسلمت وجهى لله أى أخلصت عملى لله يقال أسلمت الشئ لفلان أى أخلصته له ولم يشاركه غيره فيه قال ويعنى بالوجه ههنا العمل كقوله يريدون وجهه أى عبادته ويقال هذا وجه الامر أى خالص الامر واذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول وجهت وجهى اليك ويقال للمنهمك فى الشئ الذى لا يرجع عنه مر على وجهه والثانى أسلمت وجهى لله أى أسلمت وجه عملى لله والمعنى ان كل ما يصدر منى من الاعمال فالوجه فى الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لالهيته وحكمه والثالث أسلمت وجهى لله أى أسلمت نفسى لله وليس فى العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه وأما قوله ومن اتبعن ففيه مسألتان (المسألة الاولى) حذف عاصم وحمزة والكسائى الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعا للمصحف وأثبته الآخرون على الاصل (المسألة الثانية) من فى محل الرفع عطفا على التاء فى قوله أسلمت أى ومن اتبعنى أسلم أيضا فان قيل لم قال أسلمت ومن اتبعن ولم يقل أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا ان الكلام طال بقوله وجهى لله فصار عوضا من تأكيد الضمير المتصل ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشراح صدر ومن جاء معى جاز وحسن ثم قال تعالى وقل للذين أوتوا الكتاب والاميين أأسلمتم وفيه مسائل (المسألة الاولى) هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من أهل الكتاب سواء كان محقا فى تلك الدعوى كاليهود والنصارى أو كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الاوثان (المسألة الثانية) انما وصف مشركى العرب بأنهم أميون لوجهين الاول انهم لما لم يدعوا

الكتاب الالهي" وصفوا بأنهم أميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني أن يكون المراد انهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم (المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أن المراد بقوله فان حاجوك عام في كل الكفار لانه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله الذين أوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال الله تعالى أأسلمتم فهو استفهام في معرض التقرير والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء بالامر في صورة الاستفهام لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء اليه الا أن في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهي التعيير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسألة في غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيه الاشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال الله تعالى في آية الخمر فهل أنتم منتهون وفيه اشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال الله تعالى فان أسلموا فقد اهتدوا وذلك لان هذا الاسلام تمسك بما هدى اليه والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا ويحتمل أن يريد فقد اهتدوا للفوز والنجاة في الآخرة ان ثبتوا عليه ثم قال وان تولوا عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه ان الذي اليه ليس الا ابلاغ الادلة واظهار الحجة فاذا بلغ ما جاء به فقد أدى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر * قوله تعالى (ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله وان تولوا فانما عليك البلاغ أردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة أنواع من الصفات (الصفة الاولى) قوله ان الذين يكفرون بآيات الله فان قيل ظاهر الآية يقتضي كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لانهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف آيات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد صلى الله عليه وسلم الثاني أن نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الآيات اذ لو كان مؤمنا بشيء منها لآمن بالجميع (الصفة الثانية) قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ الحسن ويقتلون النبيين بغير حق وهو للمبالغة (المسألة الثانية) روى عن أبي عبيدة بن الجراح انه قال قلت يا رسول الله أي الناس أشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا أو رجل أمر بالمنكر ونهى عن المعروف وقرأ هذه الآية ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بني اسرائيل فأمروا من قتلهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) اذا كان قوله ان الذين يكفرون بآيات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل أي ذلك من شأنهما اذا وجد القابل فكذا ههنا لا يصح أن يكون الا كذلك (السؤال الثاني) ما الفائدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يكون الا كذلك والجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة

البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وأيضا يجوز أن يكون المراد انهم قصدوا بطريقة الظلم فى قتلهم طريقة العدل (السؤال الثالث) قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا الكل ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمولان على المعهود لا على الاستغراق (الصفة الثالثة) قوله ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة وحده ويقاتلون بالالف والباقون ويقتلون وهما سواء لانهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبى ويقتلون النبيين والذين يأمرون (المسألة الثانية) قال الحسن هذه الآية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الخوف تلى منزلته فى العظم منزلة الانبياء وروى ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أى الجهاد أفضل فقال عليه الصلاة والسلام أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر واعلم أنه تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه (الاول) قوله فبشرهم بعذاب أليم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) انما دخلت الفاء فى قوله فبشرهم مع أنه خبر ان لانه فى معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم (المسألة الثانية) هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام فى حقيقة البشارة تقدم فى قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات (النوع الثانى من الوعيد) قوله أولئك الذين حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة اعلم أنه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة فى الدنيا والآخرة أما الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبى وأخذ الاموال منهم غنيمة والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم وأما حبوطها فى الآخرة فبازالة الثواب الى العقاب (النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى وما لهم من ناصرين اعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات فى حقهم وبين بالنوع الثانى زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك فى حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم * قوله تعالى

(ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون

ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله بين فى هذه الآية غاية عنادهم وهو انهم يدعون الى الكتاب الذى يزعمون انهم يؤمنون به وهو التوراة ثم انهم يتمردون ويتولون وذلك يدل على غاية عنادهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) ظاهر قوله ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك أن هذا مذكور فى معرض الذم الا انه قد دل دليل آخر على انهم ليس كل أهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون (المسألة الثانية) قوله تعالى أوتوا نصيبا من الكتاب المراد به غير القرآن لانه أضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذى كانوا مقرين بأنه حق ومن عند الله (المسألة الثالثة) ذكروا فى سبب النزول وجوها أحدها روى عن ابن عباس ان رجلا وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوى شرف وكان فى كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا فى أمرهما الى النبى صلى الله عليه وسلم رجاء أن يكون عنده رخصة فى ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام بينى وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم قالوا عبد الله بن صوريا الفدكى فاتوا به وأحضروا التوراة فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم فامر النبى صلى الله عليه وسلم بهما فرجما فغضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديدا فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية انه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على أى دين أنت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم

كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم هلموا الى التوراة فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة
ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها
فدعاهم النبى صلى الله عليه وسلم الى التوراة والى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا فأنزل الله تعالى هذه
الآية والمعنى انهم اذا أبوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله
تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الآية على هذه الرواية دلت على انه وجد
فى التوراة دلائل صحة نبوته اذ لو علموا أنه ليس فى التوراة مايدل على صحة نبوته لسارعوا الى بيان مافيها
ولكنهم أصروا على ذلك والرواية الرابعة ان هذا الحكم عام فى اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم كانت موجودة فى التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل وكانوا
يأبون أما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لانا لو اجرينا على ظاهره فهم انهم
قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلماء منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من لا علم له بذلك
لا يدعى اليه أما قوله تعالى يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما
والحسن انه القرآن فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام
الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثانى وهو قول أكثر المفسرين انه التوراة واحتج
القائلون به بوجوه الاول ان الروايات المذكورة فى سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون الى
التوراة فكانوا يأبون والثانى انه تعالى عجب رسوله من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا
عن حكم الكتاب الذى يعتقدون فى صحته ويقرون بحقيته الثالث ان هذا هو المناسب لما قبل الآية
وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس عليه الا البلاغ وصبره على ما قالوه فى تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم
انما استعملوا طريق المكابرة فى نفس كتابهم الذى اقروا بصحته فستروا مافيه من الدلائل الدالة على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم فى غاية التعصب والبعد عن قبول الحق وأما قوله ليحكم بينهم
فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم على البناء للمفعول
قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضى أن يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم وبين
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بين الله انهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون انهم
هم العلماء ثم قال وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون
منهم كانه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبى صلى الله عليه وسلم لاجل تولى
علمائهم والثانى ان المتولى والمعرض هو ذلك الفريق والمعنى انه متول عن استماع الحجة فى ذلك المقام
ومعرض عن استماع سائر الحجج فى سائر المسائل والمطالب كانه قيل لا تظن انه تولى عن هذه المسألة بل هو
معرض عن الكل وأما قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات فالكلام فى تفسيره
قد تقدم فى سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال فى الآية الاولى ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون
قال فى هذه الآية ذلك التولى والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات
قال الجبائى وفيها دلالة على بطلان قول من يقول ان أهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك
فى هذه الامة لصح فى سائر الامم ولو ثبت ذلك فى سائر الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق
الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك فى معرض الذم علمنا ان القول بخروج أهل النار قول باطل وأقول كان من
حقه أن لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك لان مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك
لم يلزم من حصول العفو فى هذه الامة حصوله فى سائر الامم سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم ان القوم انما
استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه أخر الاول لعلهم استوجبوا
الذم على أنهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روى انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة أيام
ومنهم من قال بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثانى انهم كانوا يتساهلون فى أصول الدين

ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا فان عذابنا قليل وهذا خطأ لان عندنا المخطئ فى التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم والثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا انه لا تأثير له فى تغليظ العقاب فكان ذلك تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ماذكرناه ثبت ان احتجاج الجبائى بهذه الآية ضعيف وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور فى سورة البقرة أما قوله تعالى وغرهم فى دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا فى المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا أياما معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وأنت على الباطل أما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجىء يوم يزول فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه وفى الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت أكرمه وهو لم يزرنى فكيف لو زارنى أى كيف حاله اذا زارنى واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة فى قول القائل لو زارنى وكل نوع من أنواع العذاب فى هذه الآية أما قوله تعالى اذا جمعناهم ليوم ولم يقل فى يوم لان المراد لجزاء يوم او لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد فى يوم الخميس واذا قلت جمعوا فى يوم الخميس لم تضمر فعلا وأيضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لاريب فيه أى لاشك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت فان حملت ما كسبت على عمل العبد جعل فى الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم أن قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يخلد فى النار أما الاولون فقالوا لان صاحب الكبيرة لاشك انه مستحق العقاب بتلك الكبيرة والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا فى تمسك المعتزلة بالعمومات وأما أصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلابد وأن يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما أن يثاب فى الجنة ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما أن يقال يعاقب بالنار ثم ينقل الى دار الثواب أبدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز أن يقال ان ثواب ايمانهم يحبط بعقاب معصيتهم قلنا هذا باطل لانا بينا أن القول بالمحابطة محال فى سورة البقرة وأيضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ رحمة الله عليه يقول ثواب ايمان لحظة يسقط كفر سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ولاشك انه كلام ظاهر * قوله تعالى

(قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شئ قدير تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله فان حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبياء والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم فى قوله ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله لن تمسنا النار الا أياما معدودات ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف

اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب قل اللهم مالك الملك وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلف النحويون في قوله اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفراء كان أصلها يا الله أم بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من أم فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضم أم اليها حجة الاولين على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفراء لما صح أن يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله أمنا واغفر لنا ولم نجد أحدا يذكر هذا الحرف العاطف والثاني وهو حجة الزجاج انه لو كان الامر كما قال لجاز أن يتكلم به على أصله فيقال الله أم كما يقال ويلم ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل أمه الثالث لو كان الامر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفا فكان يجوز أن يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل نقول كان يجب أن يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لي وأجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال أما الاول فضعيف لان قوله يا الله أم معناه يا الله اقصد فلو قال واغفر لكان المعطوف مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين أحدهما قوله أمنا والثاني قوله واغفر لنا أما اذا حذفنا العطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله أمنا فكان المطلوب في الحالين شيئا واحدا فكان ذلك آكد ونظائره كثيرة في القرآن وأما الثاني فضعيف أيضا لان أصله عندنا أن يقال يا الله أمنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وأيضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل ألا ترى أن مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما أكرمه معناه أي شيء أكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه الاصل في معرض التعجب فكذا ههنا وأما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز أن يقال يا اللهم وأنشد الفراء

وما عليك أن تقولي كلما ٭ سبحت أو صليت يا اللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من اللغة والنحو سليما عن الطعن وأما قوله كان يلزم أن يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله يوسف أيها الصديق أفتنا فلا يبعد أن يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه الاول انا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد أخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسماء حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز أن يقال يا زيد ويا بكر والثالث لو كان الميم بدلا من حرف النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة وانه غير جائز فهذا جملة الكلام في هذا الموضع (المسألة الثانية) مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز أن يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا ولا يمتنع الصفة مع الميم كما لا يمتنع مع الياء (المسألة الثالثة) روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد أمته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم وهم أعز وأمنع من ذلك وروى انه عليه الصلاة والسلام لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة أربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى النبي صلى الله عليه وسلم لنخبره فأخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها وبرق منها برق أضاء ما بين لابتيها كأنه مصباح

في جوف الليل مظلم فكبر وكبر المسلمون وقال عليه الصلاة والسلام أضاءت لي منها قصور الحيرة كأنها أنياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي منها القصور الحمر من أرض الروم ثم ضرب الثالثة فقال أضاءت لي منها قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان أمتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون ألا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومداين كسرى وانها تفتح لكم وأنتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الآية والله أعلم وقال الحسن ان الله تعالى أمر نبيه أن يسأله أن يعطيه ملك فارس والروم ويرد ذل العرب عليهما وأمره بذلك دليل على انه يستجيب له هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا أمروا بدعاء استجيب دعاؤهم (المسألة الرابعة) الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر كل قادر على مقدوره ويملك كل مالك مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك أي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم أنه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة (النوع الاول) قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والنبوة أعظم مراتب الملك لان العلماء لهم أمر عظيم على بواطن الخلق والجبابرة لهم أمر على ظواهر الخلق والانبياء أمرهم نافذ في البواطن والظواهر فأما على البواطن فلانه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشريعتهم وأن يعتقد انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل أن بعضهم كان يستبعد أن يجعل الله تعالى بشرا رسولا فحكى الله عنهم قولهم أبعث الله بشرا رسولا وقال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا وأسلافنا وأما قريش فهم ما كانوا أهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وأما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة على ما حكى الله ذلك عنهم في قوله أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وأيضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد أن اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين انه سبحانه هو مالك الملك فيؤتي ملكه من يشاء فقال تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فان قيل فاذا حملتم قوله تؤتي الملك من تشاء على ايتاء ملك النبوة وجب أن تحملوا قوله وتنزع الملك ممن تشاء على انه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا أخرجها الله من نسله وشرف بها انسانا آخر من غير ذلك النسل صح أن يقال انه تعالى نزعها منهم واليهود كانوا معتقدين ان النبوة لابد وأن تكون في بني اسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بها صح أن يقال انه نزع ملك النبوة من بني اسرائيل الى العرب والجواب الثاني ان يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء أي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى انه يسلبه ذلك بعد ان أعطاه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال الله تعالى مخبرا عن الكفار انهم قالوا للانبياء عليهم الصلاة والسلام أو لتعودن في ملتنا وأولئك الانبياء قالوا وما يكون لنا أن نعود فيها الا أن يشاء الله مع انهم ما كانوا فيها قط فهذا جملة الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء بملك النبوة (القول الثاني) أن يكون المراد من الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع أشياء أحدها تكثير المال والجاه أما تكثير المال فيدخل فيه ملك

الصامت والناطق والدور والضياع والحرث والنسل وأما تكثير الجاه فهو أن يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني أن يكون بحيث يجب على غيره أن يكون في طاعته وتحت أمره ونهيه والثالث أن يكون بحيث لو نازعه في ملكه أحد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم أن كل ذلك لا يحصل الا من الله تعالى أما تكثير المال فقد نرى جمعا في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم كميته وأما الجاه فالامر أظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة في أعين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي والداني وأما القسم الثاني وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم أن هذا تشريف يشرف الله تعالى به بعض عباده وأما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك مما لا يحصل الا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى من قوله تؤتي الملك من تشاء

واعلم أن للمعتزلة ههنا بحثا قال الكعبي قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المختارية ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا ممن فسق عن أمر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص بملوك العدل فأما ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بايتاء الله وكيف يصح أن يكون ذلك بايتاء الله وقد ألزمهم أن لا يتملكوه ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المختصون بان الله تعالى آتاهم ذلك الملك فأما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه في الرزق انه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله عن الانتفاع به وأمره أن يرده على مالكه فكذا ههنا قالوا وأما النزع فبخلاف ذلك لانه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها ان يأمر الله تعالى المحق بأن يسلب الملك الذي في يد المتغلب المبطل ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز أن يضاف هذا السلب والنزع اليه تعالى لانه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم أن هذا الموضع مقام بحث مهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما أن يقال انه وقع لا عن فاعل وانما حصل بفعل ذلك المتغلب أو انما حصل بالاسباب الربانية والاول نفي للصانع والثاني باطل لان كل أحد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر له البتة فلم يبق الا أن يقال بأن ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل اليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر جليسا معه فأينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل في كيفية أحوال الملوك اضطر الى العلم بأن ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى * ولذلك قال حكيم الشعرا

لو كان بالحيل الغنى لوجدتني * بأجل أسباب السماء تعلقي
لكن من رزق الحجا حرم الغنى * ضدان مفترقان أي تفرق
ومن الدليل على القضاء وكونه * بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق

(والقول الثالث) ان قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع أنواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك المحبة وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز وأما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم أن العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا أما في الدين فأشرف أنواع العزة الايمان قال الله تعالى

ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان أعز الاشياء الموجبة للعزة هو الايمان
وأذل الاشياء الموجبة للمذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد لكان
اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر أعظم من اعزاز الله عبده بكل ما أعزه به ومن اذلال الله
عبده بكل ما أذله به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف أتم وأكمل من حظ الله تعالى
منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله والاذلال بالكفر
والباطل ليس الا من الله وهذا وجه قوي في المسألة قال القاضي الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون
في الدين وقد يكون في الدنيا أما الذي في الدين فهو أن الثواب لابد وأن يكون مشتملا على التعظيم والمدح
والكرامة في الدنيا والآخرة وأيضا فانه تعالى يمدهم بمزيد الالطاف ويعليهم على الاعداء بحسب
المصلحة وأما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الاموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير
النتاج في الدواب والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا يأبى ذلك لان كل ما يفعله الله تعالى من
التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية ولخرج عن كونه
الها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات يحفظ الهية نفسه عن الزوال فأما العبد فلما خص نفسه
بالايمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي أعز نفسه فكان اعزازه لنفسه أعظم من اعزاز الله
تعالى اياه فعلمنا ان هذا الكلام المذكور لازم على القوم أما قوله وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره
انه تعالى انما يذل أعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل أحدا من أوليائه وان أفقرهم وأمرضهم
وأحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة اما بالثواب واما بالعوض فصار
ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يؤلمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لاجرم
لا يقال فيهما انهما تعذيب قال واذا وصف الفقير بأنه ذل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى لين المؤمنين
ذلا بقوله أذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها
بالذم واللعن ومنها بأن يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها بأن يجعلهم خولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة
لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة
ويذل البعض بالكفر والضلالة وأعظم أنواع الاعزاز والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه الاول
وهو ان عز الاسلام وذل الكفر لابد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما أن يكون هو العبد او الله تعالى
والاول باطل لان أحدا لا يختار الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد
الايمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو ان الجهل
الذي يحصل للعبد اما أن يكون بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل
جهل انما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال فبقي أن يقال تلك الجهالات تنتهي
الى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكنا نجد من أنفسنا ان العاقل لا يرضى لنفسه أن
يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله عبده وبخذلانه اياه الثالث ما بينا ان الفعل
لابد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان
في طرف الجهل والشر والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى أما قوله تعالى بيدك
الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة والمعنى بقدرتك الخير والالف واللام في الخير يوجبان العموم
فالمعنى بقدرتك تحصل كل البركات والخيرات وأيضا فقوله بيدك الخير يفيد الحصر كانه قال بيدك الخير لا بيد
غيرك كما ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين أي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير
بيد غيره فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على ان جميع الخيرات منه وبتكوينه وبتخليقه وايجاده
وابداعه اذا عرفت هذا فنقول أفضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب أن يكون الخير من
تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد وهذا استدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد في هذا التقرير فقال

كل

كل فاعلين فعل أحدهما أشرف وأفضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل أشرف وأكمل من الآخر * ولا شك أن الايمان أفضل من الخير ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لا بخلق الله لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الآية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل فهذه الآية حجة عليكم من وجه آخر لانه تعالى لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي أن لا يكون الكفر والمعصية واقعين بتخليق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد أن بيده الخير لا بيد غيره وهذا ينافي أن يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافي أن يكون بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلولا انه تعالى أقدرهم عليه وهداهم اليه والالما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخير مضافا الى الله تعالى ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص أما قوله انك على كل شيء قدير فهذا كالتأكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال اما قوله تعالى تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ففيه وجهان الاول انه يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه وتعالى ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمة بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من ايلاج أحدهما في الآخر ايجاد كل واحد منهما عقيب الآخر والاول أقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل وأما قوله وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي ففيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع وحمزة والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى واحد قال المبرد أجمع البصريون على انهما سواء وانشدوا

انما الميت ميت الاحياء

وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب ذاهبون الى ان الميت من قد مات والميت من لم يمت (المسألة الثانية) ذكر المفسرون فيه وجوها أحدها يخرج المؤمن من الكافر كابراهيم من آزر والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام والثاني يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة وبالعكس والنخلة من النواة وبالعكس قال القفال رحمه الله والكلمة محتملة للكل أما الكفر والايمان فقال تعالى أومن كان ميتا فأحييناه يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فأحيينا به الارض بعد موتها وقال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم أما قوله وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول انه يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد اذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني ترزق من تشاء غير مقدور ولا محدود بل تبسطه له وتوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الانسان عنده مال لا يحصى والثالث ترزق من تشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لان من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لا ترزق عبادك على مقادير أعمالهم والله أعلم * قوله تعالى

(لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير) في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في تعظيم الله تعالى ثم ذكر بعده ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قال لا يتخذ المؤمنون الكافرين

أولياء من دون المؤمنين الثاني لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة بين أنه ينبغي أن تكون الرغبة فيما عنده وعند أوليائه دون أعدائه وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) في سبب النزول وجوه الأول جاء قوم من اليهود إلى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعد بن خيثمة لأولئك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا أن يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الآية والثاني قال مقاتل نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله عنها الثالث في عبد الله بن أبي وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية الرابع أنها نزلت في عبادة ابن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الأحزاب قال يا نبي الله ان معي خمسمائة من اليهود وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية فإن قيل إنه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا صفة الكافر قلنا معنى الآية فليس من ولاية الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر في تحريم موالاة الكافرين واعلم أنه تعالى أنزل آيات أخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء وقوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقال والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض واعلم أن كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه أحدها أن يكون راضيا بكفره ويتولاه لأجله وهذا ممنوع منه لأن كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل أن يبقى مؤمنا مع كونه بهذه الصفة فإن قيل أليس أنه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الآية لأنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا فلا بد وأن يكون خطابا في شيء يبقى المؤمن معه مؤمنا وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه (والقسم الثالث) وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الإسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين فأما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وأيضا فقوله لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه مواليا فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن أصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وإن قاما في الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين (المسألة الثانية) إنما كسرت الذال من يتخذ لأنها مجزومة للنهي وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على الرفع أن من كان مؤمنا فلا ينبغي أن يتخذ الكافر وليا واعلم أن معنى النهي ومعنى الخبر يتقاربان لأنه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالي الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك (المسألة الثالثة) قوله من دون المؤمنين أي من غير المؤمنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله أي من غير الله وذلك لأن لفظ دون مختص بالمكان تقول زيد جلس دون عمرو أي في مكان أسفل منه ثم إن من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وفيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني أنه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسا وهذا أمر معقول فإن موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال الشاعر

تود عدوي ثم تزعم أنني * صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل

ويحتمل أن يكون المعنى فليس من دين الله في شئ وهذا أبلغ ثم قال تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ الكسائى تقية بالامالة وقرأ نافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وقرأ يعقوب تقية وانما جازت الامالة لتؤذن ان الالف من الياء وتقاة وزنها فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلى وهو القاف (المسألة الثانية) قال الواحدى تقيته تقاة وتقى وتقية وتقوى فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال الله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وقال الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا فأجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز أن يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة (المسألة الثالثة) قال الحسن أخذ مسيلمة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم نعم نعم فقال أفتشهد انى رسول الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بنى حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الآخر فقال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أفتشهد أنى رسول الله فقال انى أصم ثلاثا فقدمه وقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئا له وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم ان نظير هذه الآية قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان (المسألة الرابعة) اعلم أن للتقية أحكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها (الحكم الاول) ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل فى قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز أيضا أن يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط أن يضمر خلافه وان يعرض فى كل ما يقول فان التقية تأثيرها فى الظاهر لا فى أحوال القلوب (الحكم الثانى للتقية) هو انه لو أفصح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل ودليله ما ذكرناه فى قصة مسيلمة (الحكم الثالث للتقية) انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالاة والمعاداة وقد تجوز أيضا فيما يتعلق باظهار الدين فأما ما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة (الحكم الرابع) ظاهر الآية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعى رضى الله عنه ان الحالة بين المسلمين اذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس (الحكم الخامس) التقية جائزة لصون النفس وهل هى جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه ولقوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز ههنا والله أعلم (الحكم السادس) قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا فى أول الاسلام لاجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروى عوف عن الحسن انه قال التقية جائزة للمؤمنين الى يوم القيامة وهذا القول أولى لان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه وقال أبو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة فى ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله فهذا لا يفيد ان الذى اريد التحذير منه أهو عقاب يصدر من الله أو من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه ومعلوم ان العقاب الصادر عنه يكون أعظم أنواع العقاب لكونه قادرا على ما لا نهاية له وانه لا قدرة لاحد على دفعه ومنعه مما أراد والقول الثانى ان النفس ههنا تعود الى اتخاذ الاولياء من الكفار أى ينهاكم الله عن نفس هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم الى الله * قوله تعالى (قل ان تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما فى السموات وما فى الارض والله على كل شئ قدير) اعلم انه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية فى الظاهر اتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقا للظاهر

فى وقت التقية وذلك لان من أقدم عند التقية على اظهار الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة فى الباطن فلاجرم بين تعالى انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد أن يجازيه على كل ما عزم عليه فى قلبه وفى الآية سؤالات (السؤال الاول) هذه الآية جملة شرطية فقوله ان تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه شرط وقوله يعلمه الله جزاء ولا شك ان الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه فهذا يقتضى حدوث علم الله تعالى والجواب ان تعلق علم الله تعالى بانه حصل الآن لا يحصل الا عند حصوله الآن ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع فى النسب والاضافات والتعلقات لا فى حقيقة العلم وهذه المسألة لها غور عظيم وهى مذكورة فى علم الكلام (السؤال الثانى) محل البواعث والضمائر هو القلب فلم قال ان تخفوا ما فى صدوركم ولم يقل ان تخفوا ما فى قلوبكم الجواب لان القلب فى الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس فى صدور الناس وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور (السؤال الثالث) ان كانت هذه الآية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق الجواب ذكرنا تفصيل هذا الكلام فى آخر سورة البقرة فى قوله لله ما فى السموات وما فى الارض وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم ما فى السموات وما فى الارض واعلم أنه رفع على الاستئناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله بجزم الافاعيل ثم قال ويتوب الله فرفع ومثله قوله فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل رفعا وفى قوله ويعلم ما فى السموات وما فى الارض غاية التحذير لانه اذا كان لا يخفى عليه شئ فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال تعالى والله على كل شئ قدير اتماما للتحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما فى قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة قادرا على ايصال حق كل أحد اليه فيكون فى هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب * قوله تعالى (يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد) اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ومن تمام الكلام الذى تقدم وفيه مسائل (المسألة الاولى) ذكروا فى العامل فى قوله يوم وجوها (الاول) قال ابن الانبارى اليوم متعلق بالمصير والتقدير والى الله المصير يوم تجد (الثانى) العامل فيه قوله ويحذركم الله نفسه فى الآية السابقة كانه قال ويحذركم الله نفسه فى ذلك اليوم (الثالث) العامل فيه قوله والله على كل شئ قدير أى قدير فى ذلك اليوم الذى تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته فى قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين (الرابع) ان العامل فيه قوله تود والمعنى تود كل نفس كذا وكذا فى ذلك اليوم (الخامس) يجوز أن يكون منتصبا بمضمر والتقدير واذكر يوم تجد كل نفس (المسألة الثانية) اعلم أن العمل عرض لا يبقى ولا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التأويل وهو من وجهين (الاول) انه يجد صحائف الاعمال وهو قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه (والثانى) انه يجد جزاء الاعمال وقوله تعالى محضرا يحتمل أن يكون المراد ان تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ويحتمل أن يكون المعنى ان جزاء العمل يكون محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصلان أما قوله وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ففيه مسألتان (المسألة الاولى) قال الواحدى الاظهر أن يجعل ما ههنا بمنزلة الذى ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على ما الاول ولا يجوز أن تكون ما شرطية والا كان يلزم أن ينصب تود أو يخفضه ولم يقرأه أحد الا بالرفع فكان هذا دليلا على أن ما ههنا بمعنى الذى فان قيل فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام فى صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر اوقع لانه حكاية حال الكافر فى ذلك اليوم وأكثر موافقة للقراءة المشهورة (المسألة الثانية) الواو فى قوله وما عملت من سوء فيه قولان (الاول) وهو قول أبى مسلم

الاصفهانى ان الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء وأما قوله تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ففيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من سوء الذى تود أن يبعد ما بينها وبينه والثانى أن يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود بعده عنها والقول الثانى ان الواو للاستئناف وعلى هذا القول لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين وموضع الكرم واللطف هذا وذلك لانه نص فى جانب الثواب على كونه محضرا وأما فى جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر أنهم يودون الفرار منه والبعد عنه وذلك ينبه على أن جانب الوعد أولى بالوقوع من جانب الوعيد (المسألة الثالثة) الامد الغاية التى ينتهى اليها ونظيره قوله تعالى يا ليت بينى وبينك بعد المشرقين فبئس القرين واعلم أن المراد من هذا التمنى معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان أو على المكان اذ المقصود تمنى بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو للتأكيد للوعيد ثم قال والله رؤف بالعباد وفيه وجوه (الاول) انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم فى استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال الحسن ومن رأفته بهم أن حذرهم نفسه (الثانى) انه رؤف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلافى (الثالث) انه لما قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد ان وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه (والرابع) وهو ان لفظ العباد فى القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد أى كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين

---

* قوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية ويروى انه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم فى المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابراهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا الى الله زلفى فنزلت هذه الآية ويروى ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله فنزلت هذه الآية وبالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعى انه يحب الله ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم صادقين فى ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لا بد وأن يكون فى غاية الحذر مما يوجب سخطه واذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفى الآية مسائل (المسئلة الاولى) أما الكلام المستقصى فى المحبة فقد تقدم فى تفسير قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله والمتكلمون مصرون على أن محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه واجلاله أو محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم أن هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن أن يقال فى كل شئ انه انما كان محبوبا لاجل معنى آخر والا لزم التسلسل والدور فلا بد من الانتهاء الى شئ يكون محبوبا بالذات كما انا نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته وكذلك انا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار فى شجاعتهما مال القلب اليهما مع انا نقطع بأنه لا فائدة لنا فى ذلك الميل بل ربما نعتقد أن تلك المحبة معصية لا يجوز لنا أن نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله سبحانه وتعالى فكان ذلك يقتضى كونه محبوبا بالذات من ذاته ومن المقربين عنده الذين تجلى لهم أثر من آثار كماله وجلاله قال المتكلمون وأما محبة الله تعالى للعبد فهى عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع فى الدين والدنيا اليه (المسألة الثانية) القوم كانوا يدعون انهم كانوا محبين لله تعالى وكانوا يظهرون الرغبة فى أن يحبهم الله تعالى والآية مشتملة على أن الالزام

من وجهين (أحدهما) ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على أنه تعالى أوجب عليكم متابعتي (الثاني) ان كنتم تحبون أن يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد أطعتم الله والله تعالى يحب كل من أطاعه وأيضا فليس في متابعتي الا اني دعوتكم الى طاعة الله تعالى وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن أحب الله كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب (المسألة الثالثة) خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ على الطعن في أولياء الله تعالى فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى نسأل الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاؤه الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد أنواع المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه قوله تعالى (قل أطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) يروى انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الآية قال عبد الله بن أبي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا أن نحبه كما أحبت النصارى عيسى فنزلت هذه الآية وتحقيق الكلام ان الآية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق ألقى شبهة في الدين وهي ان محمدا يدعي لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لتلك الشبهة فقال قل أطيعوا الله والرسول يعني انما أوجب الله عليكم متابعتي لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكوني رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم أن تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي ألقاها المنافق في الدين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان أعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله لانه تعالى انما أوجب الثناء والمدح لمن أطاعه ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة والله أعلم * قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى آدم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على أن المكلف أفضل من غير المكلف واتفقوا على أن اصناف المكلفين أربعة الملائكة والانس والجن والشياطين أما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله تعالى خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك (فالاول) انهم لهذا السبب قدروا على الطيران على أسرع الوجوه (والثاني) لهذا السبب قدروا على حمل العرش لان الريح تقوم بحمل الاشياء (الثالث) لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية أخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت وأخلصت لله تعالى والاولى أن يجمع بين القولين فنقول أبدانهم من الريح وأرواحهم من النور فهؤلاء هم سكان عالم السموات أما الشياطين فهم كفرة أما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين وأما سائر الشياطين فهم أيضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم وان أطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم أعداء للبشر قال تعالى ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو وقال وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم وأما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فاولئك تحروا رشدا وأما الانس فلا شك ان لهم والدا هو والدهم الاول والا لذهب الى ما لا نهاية والقرآن دل على أن ذلك الاول هو آدم صلى الله عليه وسلم على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس

واحدة

واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العلماء على أن البشر أفضل من الجن والشياطين
واختلفوا في أن البشر أفضل أم الملائكة وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لآدم
فسجدوا والقائلون بأن البشر أفضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة
وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى آدم وأولاده من الانبياء على كل العالمين وجب أن يكونوا أفضل
من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين
أدى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بأن كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون
كل واحد منهم أفضل من الآخر وذلك محال ولو حملناه على كونه أفضل عالمي زمانه أو عالمي جنسه لم يلزم
التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وأيضا قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على
العالمين ولا يلزم كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم بل قلنا المراد به عالمو زمان كل واحد منهم فكذا
ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه
الملك غاية ما في هذا الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز أن نتركه في سائر
الصور من غير دليل (المسألة الثانية) اصطفى في اللغة اختار فمعنى اصطفاهم أي جعلهم صفوة خلقه
تمثيلا بما يشاهد من الشئ الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة أوجه صفوة وصفوة وصفوة
ونظير هذه الآية قوله لموسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان (الاول) المعنى ان الله اصطفى دين
آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على تقدير حذف
المضاف (والثاني) أن يكون المعنى ان الله اصطفاهم أي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال
الحميدة وهذا القول أولى لوجهين أحدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله
تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام
لا بد وأن يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية أما القوى الجسمانية فهي اما
مدركة واما محركة (أما المدركة) فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة أما الحواس الظاهرة
فهي خمسة أحدها القوة الباصرة ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل
عليه وجهان (الاول) قوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فأريت مشارقها ومغاربها والثاني
قوله صلى الله عليه وسلم أقيموا صفوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل
لابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ذكروا
في تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا
غير مستبعد لان البصراء يتفاوتون فروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشئ من مسيرة ثلاثة أيام
فلا يبعد أن يكون بصر النبي صلى الله عليه وسلم أقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان صلى الله
عليه وسلم أقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم أطت السماء
وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تعالى فسمع أطيط السماء والثاني انه سمع
دويا وذكر انه هوي صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الآن قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة الى
استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان
عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى أسمع سليمان كلام النمل
وأوقفه على معناه وهذا داخل أيضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم
مع الذئب ومع البعير وثالثها تقوية قوة الشم كما في حق يعقوب عليه السلام فان يوسف عليه السلام
لما أمر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه فلما فصلت العير قال يعقوب اني لأجد ريح يوسف فأحس بها
من مسيرة أيام ورابعها تقوية قوة الذوق كما في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع

يخبرني انه مسموم وخامسها تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله تعالى النار بردا وسلاما عليه فكيف يستبعد هذا و يشاهد مثله في السمندل والنعامة وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي صلى الله عليه وسلم (وأما القوى المحركة) فمثل عروج النبي صلى الله عليه وسلم الى المعراج وعروج عيسى حيا الى السماء ورفع ادريس والياس على ماوردت به الاخبار وقال تعالى قال الذى عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك وأما القوى الروحانية العقلية فلابد وأن تكون في غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم أن تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات والشهوات فاذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء * اذا عرفت هذا فقوله ان الله اصطفى آدم ونوحا معناه ان الله تعالى اصطفى آدم امامن سكان العالم السفلي على قول من يقول الملك أفضل من البشر أومن سكان العالم العلوى على قول من يقول البشر أشرف من المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من أولاد آدم عليه السلام وهم شيث وأولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى ابراهيم ثم حصل من ابراهيم شعبتان اسماعيل واسحق فجعل اسمعيل مبدأ لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدأ لشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة في نسل يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد صلى الله عليه وسلم وبقيا أعني الدين والملك لاتباعه الى قيام القيامة ومن تأمل في هذا الباب وصل الى أسرار عجيبة (المسألة الثالثة) من الناس من قال المراد بآل ابراهيم المؤمنون كما في قوله أدخلوا آل فرعون والصحيح ان المراد بهم الاولاد وهم المراد بقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين وأما آل عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون وأتباعهما من الانبياء ومنهم من قال بل المراد عمران ابن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشى وكانوا من نسل يهودا بن يعقوب بن اسحق ابن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام قالوا وبين العمرانين ألف وثمانمائة سنة واحتج من قال بهذا القول على صحته بامور أحدها أن المذكور عقيب قوله وآل عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام فكان صرف الكلام اليه أولى وثانيها ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى بالخوارق التى ظهرت على يديه فالله تعالى يقول انما ظهرت على يده اكراما من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان أولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين واعلم أن هذه الوجوه ليست دلائل قوية بل هي امور ظنية وأصل الاحتمال قائم أما قوله تعالى ذرية بعضها من بعض ففيه مسألتان (المسألة الاولى) في نصب قوله ذرية وجهان (الاول) انه بدل من آل ابراهيم (والثانى) أن يكون نصبا على الحال أى اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض (المسألة الثانية) في تأويل الآية وجوه (الاول) ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وذلك بسبب اشتراكهم في النفاق والثانى ذرية بعضها من بعض

بمعنى ان غير آدم عليه السلام كانوا متولدين من آدم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى آدم
أما قوله تعالى والله سميع عليم فقال القفال المعنى والله سميع لأقوال العباد عليم بضمائرهم وأفعالهم
وانما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته قولا وفعلا ونظيره قوله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وقوله
انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه آخر وهو ان اليهود
كانوا يقولون نحن من ولد ابراهيم ومن آل عمران فنحن أبناء الله وأحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح
ابن الله وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل الا انه لتطييب قلوب العوام بقي مصرا عليه فالله تعالى
كأنه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم عليم بأغراضكم الفاسدة من هذه الاقوال
فيجازيكم عليها فكان أول الآية بيانا لشرف الانبياء والرسل وآخرها تهديدا لهؤلاء الكاذبين الذين
يزعمون انهم مستقرون على أديانهم واعلم انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة فالقصة الاولى
واقعة حنة أم مريم عليها السلام * قوله تعالى (اذ قالت امرأت عمران رب اني نذرت لك ما في بطني
محررا فتقبل مني انك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب اني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس
الذكر كالأنثى واني سميتها مريم واني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول
حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم
أنى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب) وفيه مسائل (المسألة الاولى)
في موضع اذ من الاعراب أقوال (الاول) قال أبو عبيدة انها زائدة لغوا والمعنى قالت امرأة عمران
ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئا لانه لا يجوز الغاء حرف من كتاب الله
تعالى ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة (والثاني) قال الاخفش والمبرد التقدير
اذكر اذ قالت امرأة عمران ومثله في كتاب الله تعالى كثير (الثالث) قال الزجاج التقدير واصطفى آل
عمران على العالمين اذ قالت امرأة عمران وطعن ابن الانباري فيه وقال ان الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران
باصطفاء آدم ونوح ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحا قبل قول امرأة عمران استحال أن يقال ان هذا
الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران هذا الكلام فيه ويمكن أن يجاب عنه بأن أثر اصطفاء
كل واحد انما ظهر عند وجوده وظهور طاعاته فجاز أن يقال ان الله اصطفى آدم عند وجوده ونوحا عند
وجوده وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام (الرابع) قال بعضهم هذا متعلق بما قبله
والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امرأة عمران هذا القول فان قيل ان الله سميع عليم قبل أن قالت المرأة
هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا ان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى
بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم والسمع انما يقع في النسب والمتعلقات (المسألة الثانية)
ان زكريا بن اذن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ وقد تزوج زكريا بابنته
ايشاع أخت مريم وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات (الاولى)
قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد وكانت تغبط النساء بالاولاد ثم قالت اللهم ان لك علي نذرا ان رزقتني
ولدا أن أتصدق به على بيت المقدس ليكون من سدنته (والرواية الثانية) قال محمد بن اسحق ان ام مريم
ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت وكانت يوما في ظل شجرة فرأت طائرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد
فدعت ربها أن يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا أي خادما للمسجد قال
الحسن البصري انها انما فعلت ذلك بالهام من الله ولولاه ما فعلت كما رأى ابراهيم ذبح ابنه في المنام فعلم
ان ذلك أمر من الله وان لم يكن عن وحي وكما ألهم الله أم موسى فقذفته في اليم وليس بوحي (المسألة الثالثة)
المحرر الذي يجعل حرا خالصا يقال حررت العبد اذا خلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا أصلحته وخلصته
فلم تبق فيه شيئا من وجوه الغلط ورجل حر اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص
عن الرمل والحجارة والحمأة والعيوب أما التفسير فقيل مخلصا للعبادة عن الشعبي وقيل خادما للبيعة وقيل

عتيقا من أمر الدنيا لطاعة الله وقيل خادما لمن يدرس الكتاب ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت أن تجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله قال الاصم لم يكن لبني اسرائيل غنيمة ولا سبي فكان تحريرهم جعلهم أولادهم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين المقام والذهاب فان أبى المقام وأراد أن يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبي الا ومن نسله محرر في بيت المقدس (المسألة الرابعة) هذا التحرير لم يكن جائزا الا في الغلمان أما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير أو لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الذكر (المسألة الخامسة) في انتصاب قوله محررا وجهان (الاول) انه نصب على الحال من ما وتقديره نذرت لك الذي في بطني محررا (والثاني) وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك أن أجعل ما في بطني محررا ثم قال الله تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك أنت السميع العليم التقبل أخذ الشيء على الرضا قال الواحدي وأصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا الطلب لرضا الله تعالى والاخلاص في عبادته ثم قالت انك أنت السميع العليم والمعنى انك أنت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم أن هذا النوع من النذر كان في شرع بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الاحكام قال تعالى فلما وضعتها واعلم أن هذا الضمير اما أن يكون عائدا الى الانثى التي كانت في بطنها وكان تعالى عالما بأنها كانت أنثى أو يقال انها عادت الى النفس والنسمة أو يقال عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب اني وضعتها أنثى واعلم أن الفائدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم تشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون الانثى فقالت رب اني وضعتها أنثى خائفة أن نذرها لم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام لله تعالى تعالى الله عن أن يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال الله تعالى والله أعلم بما وضعت قرأ أبو بكر عن عاصم وابن عامر وضعت برفع التاء على تقدير انها حكاية كلامها والفائدة في هذا الكلام انها لما قالت اني وضعتها انثى خافت أن يظن بها انها تخبر الله تعالى فأزالت الشبهة بقولها والله أعلم بما وضعت وثبت أنها انما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام والباقون بالجزم على انه كلام الله وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى قال والله أعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله أعلم بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظائم الامور وأن يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس والله أعلم بما وضعت على خطاب الله لها أي انك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان (الاول) أن مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه أحدها ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثاني أن الذكر يصح أن يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك في الانثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى (والقول الثاني) ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر كانها قالت الذكر مطلوبي وهذه الانثى موهوبة الله تعالى وليس الذكر الذي يكون مطلوبي كالانثى التي هي

موهوبة

موحوبة الله وهذا الكلام يدل على أن تلك المرأة كانت مستغرقة فى معرفة جلال الله عالمة بأن ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريده العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثانيا وهو قولها وانى سميتها مريم وفيه ابحاث (الاول) ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكيناه من أن عمران كان قد مات فى حال حمل حنة بمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الآباء (البحث الثانى) ان مريم فى لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية أن تطلب من الله تعالى أن يعصمها من آفات الدين والدنيا والذى يؤكد هذا قولها بعد ذلك وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم (البحث الثالث) ان قوله وانى سميتها مريم معناه وانى سميتها بهذا اللفظ أى جعلت هذا اللفظ اسما لها وهذا يدل على أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها انى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد من أن يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى فى أن يحفظها من الشيطان الرجيم وأن يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم فى أول الكتاب ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول وفيه مسألتان (المسألة الاولى) انما قال فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله أنبتكم من الارض نباتا أى انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشئ قبولا اذا رضيه قال سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر فى الوقود اذا كان مصدرا الضم وأجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابى يقال قبلته قبولا وقبولا وفى الآية وجه آخر وهو ان ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد فى اظهار الصبر والجلادة فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة فى اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة أكمل والجواب ان لفظ التقبل وان أفاد ما ذكرنا لانه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع أما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة فى حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة فى تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول (المسألة الثانية) ذكر المفسرون فى تفسير ذلك القبول الحسن وجوها (الاول) انه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان روى أبو هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود يولد الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال أبو هريرة اقرؤا ان شئتم وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان طعن القاضى فى هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه أحدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبى ليس كذلك (والثانى) ان الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل أكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد أحوالهم (والثالث) لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى عليهما السلام دون سائر الانبياء عليهم السلام (الرابع) ان ذلك النخس لو وجد بقى أثره ولو بقى أثره لدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم أن هذه الوجوه محتملة وبأمثالها لا يجوز دفع الخبر والله أعلم (الوجه الثانى) فى تفسير ان الله تعالى تقبلها بقبول حسن ما روى ان حنة حين ولدت مريم لفتها فى خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار ابناء هرون وهم فى بيت المقدس كالحجبة فى الكعبة وقالت خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤس بنى اسرائيل وأحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا أحق بها عندى خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فألقوا فيه أقلامهم التى كانوا يكتبون الوحى بها على ان كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ثم ألقوا أقلامهم ثلاث مرات ففى كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب أقلامهم فأخذها زكريا (الوجه الثالث) روى

القفال عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت فى صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان يأتيها من الجنة (الوجه الرابع) فى تفسير القبول الحسن ان المعتاد فى تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا فى حق الغلام حين يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد فهذا كله هو الوجوه المذكورة فى تفسير القبول الحسن ثم قال الله تعالى وأنبتها نباتا حسنا قال ابن الانبارى التقدير أنبتها فنبتت هى نباتا حسنا ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين أما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت فى اليوم مثل ما ينبت المولود فى عام واحد وأما فى الدين فلانها نبتت فى الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال الله تعالى وكفلها زكريا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذى ينفق على انسان ويهتم باصلاح مصالحه وفى الحديث أنا وكافل اليتيم كهاتين وقال الله تعالى أكفلنيها (المسألة الثانية) قرأ عاصم وحمزة والكسائى وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا فى زكريا فقرأ عاصم بالمد وقرأ حمزة والكسائى بالقصر على معنى ضمها الله تعالى الى زكريا فمن قرأ زكرياء بالمد أظهر النصب ومن قرأ بالقصر كان فى محل النصب والباقون قرؤا بالمد والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لان هذا مناسب لقوله تعالى أيهم يكفل مريم وعليه الاكثر وعن ابن كثير فى رواية كفلها بكسر الفاء وأما القصر والمد فى زكريا فهما لغتان كالهيجاء والهيجا وقرأ مجاهد فتقبلها ربها وأنبتها وكفلها على لفظ الامر فى الافعال الثلاثة ونصب ربها كأنها كانت تدعو الله فقالت اقبلها يا ربها وأنبتها يا ربها واجعل زكريا كافلا لها (المسألة الثالثة) اختلفوا فى كفالة زكريا عليه السلام اياها متى كانت فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبه جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليه بوجهين (الاول) انه تعالى قال وأنبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن (والثانى) انه تعالى قال وكفلها زكرياء كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفالة وأصحاب القول الاول أجابوا بأن الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكرياء حصلا معا * وأما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال انما وقع فى آخر زمان الكفالة ثم قال الله كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وفيه مسائل (المسألة الاولى) المحراب الموضع العالى الشريف قال عمر بن أبى ربيعة

ربة محراب اذا جئتها * لم أدن حتى أرتقى سلما

واحتج الاصمعى على أن المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب أشرف المجالس وأرفعها روى انها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة فى المسجد وجعل بابها فى وسطه لا يصعد اليه الا بسلم وكان اذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب (المسألة الثانية) احتج أصحابنا على صحة القول بكرامة الاولياء بهذه الآية ووجه الاستدلال انه تعالى أخبر ان زكرياء كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك الرزق عندها اما أن يكون خارقا للعادة أو لا يكون فان قلنا انه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة أوجه (الاول) ان على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شانها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الآية هذا المعنى (والثانى) انه تعالى قال بعد هذه الآية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة والقرآن دل على انه كان آيسا من الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلما رأى انخراق العادة فى حق مريم طمع فى حصول الولد فيستقيم قوله هنالك دعا زكريا ربه أما لو كان الذى شاهده فى حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم تكن مشاهدة ذلك سببا

الطمعه في انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقر (الثالث) ان التنكير في قوله وجد عندها رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كأنه قيل رزقا أي رزق غريب عجيب وذلك انما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية لو كان خارقا للعادة (الرابع) هو انه تعالى قال وجعلناها وابنها آية للعالمين ولولا انه ظهر عليهما من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز أن يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر قلنا ليس هذا باية بل يحتاج تصحيحه الى آية فكيف تحمل الآية على ذلك بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات على يدها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام (الخامس) ما تواترت الروايات به ان زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء فثبت ان الذى ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلا خارقا للعادة فنقول اما أن يقال انه كان معجزة لبعض الانبياء أو ما كان كذلك والاول باطل لان النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشأنه فكان يجب أن لا يشتبه أمره عليه وأن لا يقول لمريم انى لك هذا وأيضا فقوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه مشعر بأنه لما سألها عن أمر تلك الاشياء ثم انها ذكرت له ان ذلك من عند الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة الشيخة العاقر وذلك يدل على انه ما وقف على تلك الاحوال الا باخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا أن يقال انها كانت كرامة لعيسى عليه السلام أو كانت كرامة لمريم عليها السلام وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الاولياء * اعترض أبو علي الجبائي وقال لم لا يجوز أن يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين (الاول) ان زكريا عليه السلام دعا لها على الاجمال أن يوصل الله اليها رزقا وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما يأتيها من الارزاق من عند الله تعالى فاذا رأى شيئا بعينه في وقت معين قال لها انى لك هذا قالت هو من عند الله فعند ذلك يعلم ان الله تعالى أظهر بدعائه تلك المعجزة (والثاني) يحتمل أن يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان يأتيها من السماء وكان زكريا يسألها عن ذلك حذرا من أن يكون يأتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره (المقام الثاني) انا لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شئ من خوارق العادات بل معنى الآية ان الله تعالى كان قد سبب لها رزقا على أيدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات فكان زكريا عليه السلام اذا رأى شيئا من ذلك خاف انه ربما أتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسألها عن كيفية الحال هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجزا لزكريا عليه السلام كان مأذونا له من عند الله تعالى في طلب ذلك ومتى كان مأذونا في ذلك الطلب كان عالما قطعا بأنه يحصل واذا علم ذلك امتنع أن يطلب منها كيفية الحال ولم يبق أيضا لقوله هنالك دعا زكريا ربه فائدة وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني وأما سؤاله الثالث ففي غاية الركاكة لان على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة وأيضا فان كان في قلبه احتمال انه ربما أتاها هذا الرزق من الوجه الذى لا ينبغي فبمجرد اخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسئلة وبالله التوفيق أما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بأنها دلالات صدق الانبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير الانبياء كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم والجواب من وجوه (الاول) وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعى فان ادعى صاحبه النبوة فذلك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فذلك يدل على كونه وليا (والثاني) قال بعضهم الانبياء مأمورون باظهارها والاولياء مأمورون باخفائها (والثالث) وهو ان النبي يدعى المعجز ويقطع به والولي لا يمكنه أن يقطع به (والرابع) ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة الكلام

فى هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليها السلام ان الله يرزق من يشاء بغير حساب فهذا يحتمل أن يكون من جملة كلام مريم وأن يكون من كلام الله سبحانه وتعالى وقوله بغير حساب أى بغير تقدير لكثرته أو من غير مسألة سألها على سبيل يناسب حصولها وهذا كقوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وههنا آخر الكلام فى قصة حنة (القصة الثانية) واقعة زكريا عليه السلام * قوله تعالى (هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان قولنا ثم وهنا لك وهنالك يستعمل فى المكان ولفظة عند وحين يستعملان فى الزمان قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة الى المكان الذى كانوا فيه وقال تعالى اذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا أى فى ذلك المكان الضيق ثم قد يستعمل لفظة هنالك فى الزمان أيضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان اذا عرفت هذا فنقول قوله هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جائز أى فى ذلك المكان الذى كان قاعدا فيه عند مريم عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو أيضا جائز يعنى فى ذلك الوقت دعا ربه (المسألة الثانية) اعلم أن قوله هنالك دعا يقتضى انه دعا بهذا الدعاء عند أمر عرفه فى ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء وقد اختلفوا فيه والجمهور الاعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا هو أن زكريا عليه السلام رأى عند مريم من فاكهة الصيف فى الشتاء ومن فاكهة الشتاء فى الصيف فلما رأى خوارق العادات عندها طمع فى أن يخرقها الله تعالى فى حقه أيضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر (والقول الثانى) وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء وارهاصات الانبياء قالوا ان زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة فى حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمناه فدعا عند ذلك واعلم أن القول الاول أولى وذلك لان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات فرؤية ذلك لا يحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة وأما رؤية ما يخرق العادة قد يطمعه فى أن يطلب أيضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم ان حدوث الولد من الشيخ الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه أولى فان قيل ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عندما شاهد تلك الكرامات عند مريم عليها السلام كان فى هذا نسبة الشك فى قدرة الله تعالى الى زكريا عليه السلام فان قلنا انه كان عالما بقدرة الله على ذلك لم تكن مشاهدة تلك الاشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات أثر فى ذلك فلا يبقى لقوله هنالك أثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما بالجواز فأما انه هل يقع أم لا فلم يكن عالما به فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولى فبأن يجوز وقوع معجزة لنبى كان أولى فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات (المسألة الثالثة) ان دعاء الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام لا يكون الا بعد الاذن لاحتمال أن لا تكون الاجابة مصلحة فحينئذ تصير دعوته مردودة وذلك نقصان فى منصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام هكذا قاله المتكلمون وعندى فيه بحث وذلك لانه تعالى لما أذن فى الدعاء مطلقا وبين انه تارة يجيب وأخرى لا يجيب فللرسول أن يدعو كلما شاء وأراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة يجيب وأخرى لا يجيب وذلك لا يكون نقصانا بمنصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانهم على باب رحمة الله تعالى سائلون فان أجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق أما قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام هب لى من لدنك ذرية طيبة ففيه مسائل (المسألة الاولى) أما الكلام فى لفظة لدن فسيأتى فى سورة الكهف والفائدة فى ذكره ههنا أن حصول الولد فى العرف والعادة له أسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقدان تلك الاسباب كان المعنى أريد منك الهى أن تعزل الاسباب فى هذه الواقعة وأن تحدث هذا الولد بمحض قدرتك من غير توسط شىء من هذه الاسباب (المسألة الثانية) الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع والذكر والانثى والمراد منه ههنا ولد واحد وهو مثل

قوله فهب لى من لدنك وليا قال الفراء وأنث طيبة لتأنيث الذرية فى الظاهر فالتأنيث والتذكير تارة يجيء
على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما قوله فى أسماء الاجناس اما فى أسماء الاعلام فلا لانه لا يجوز
أن يقال جاءت طلحة لان أسماء الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها
الا التذكير (المسألة الثالثة) قوله تعالى انك سميع الدعاء ليس المراد منه أن يسمع صوت الدعاء فذلك معلوم
بل المراد منه أن يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه وهو كقول المصلين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمد
من المؤمنين وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام فى سورة مريم ولم أكن بدعائك
رب شقيا * قوله تعالى (فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة
من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر قال
كذلك الله يفعل ما يشاء) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائى فناداه الملائكة على
التذكير والامالة والباقون بالتاء على التأنيث على اللفظ وقيل من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ومن
أنث فلان الفعل للملائكة وقرأ ابن عامر المحراب بالامالة والباقون بالتفخيم وفى قراءة ابن مسعود
فناداه جبريل (المسألة الثانية) ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملائكة ولا شك ان هذا
فى التشريف أعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا اليه
وحملنا هذا اللفظ على التأويل فانه يقال فلان يأكل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة أى يأكل من
هذا الجنس ويلبس من هذا الجنس مع أن المعلوم انه لم يأكل جميع الاطعمة ولم يلبس جميع الاثواب فكذا
ههنا ومثله فى القرآن الذين قال لهم الناس وهم نعيم بن مسعود ان الناس يعنى أبا سفيان قال المفضل بن
سلمة اذا كان القائل رئيسا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع أصحابه معه فلما كان جبريل رئيس
الملائكة وقلما يبعث الا ومعه جمع صح ذلك أما قوله وهو قائم يصلى فى المحراب فهو يدل على ان الصلاة
كانت مشروعة فى دينهم والمحراب قد ذكرنا معناه أما قوله ان الله يبشرك بيحيى ففيه مسائل (المسألة
الاولى) أما البشارة فقد فسرناها فى قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفى قوله يبشرك
بيحيى وجهان (الاول) انه تعالى كان قد عرف زكريا انه سيكون فى الانبياء رجل اسمه يحيى وله درجة عالية
فاذا قيل ان ذلك النبى المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له بيحيى عليه السلام (والثانى) أن يكون
المعنى ان الله يبشرك بولد اسمه يحيى (المسألة الثانية) قرأ ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها
اما الكسر فعلى ارادة القول أو لان النداء نوع من القول وأما الفتح فتقديره فنادته الملائكة بأن الله
يبشرك (المسألة الثالثة) قرأ حمزة والكسائى يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وقرأ الباقون
يبشرك وقرئ أيضا يبشرك قال أبو زيد يقال بشر يبشر بشرا وبشر يبشر تبشيرا وابشر يبشر ثلاث لغات
(المسألة الرابعة) قرأ حمزة والكسائى يحيى بالامالة لاجل الياء والباقون بالتفخيم واما انه لم سمى يحيى
فقد ذكرناه فى سورة مريم واعلم أنه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة أنواع (الصفة الاولى) قوله
مصدقا بكلمة من الله وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قال الواحدى قوله مصدقا بكلمة من الله
نصب على الحال لانه نكرة ويحيى معرفة (المسألة الثانية) فى المراد بكلمة من الله قولان (الاول)
وهو قول أبى عبيدة انها كتاب من الله واستشهد بقولهم أنشد فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة
(والقول الثانى) وهو اختيار الجمهور ان المراد من قوله بكلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال
السدى لقيت أم عيسى أم يحيى عليهما السلام وهذه حامل بيحيى وتلك بعيسى فقالت يا مريم أشعرت انى
حبلى فقالت مريم وأنا أيضا حبلى قالت امرأة زكريا فانى وجدت ما فى بطنى يسجد لما فى بطنك فذلك
قوله مصدقا بكلمة من الله وقال ابن عباس ان يحيى كان أكبر سنا من عيسى بستة أشهر وكان يحيى أول
من آمن وصدق بأنه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام فان قيل لم سمى عيسى كلمة
فى هذه الآية وفى قوله انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه (الاول) انه خلق بكلمة

الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب فلما كان تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه
من غير واسطة الاب والبذر لاجرم سمى كلمة كما يسمى المخلوق خلقا والمقدور قدرة والمرجو رجاء والمشتهى
شهوة وهذا باب مشهور فى اللغة (والثانى) انه تكلم فى الطفولية وآتاه الله الكتاب فى زمان الطفولية
فكان فى كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمى كلمة بهذا التأويل وهو مثل ما يقال فلان جود واقبال
اذا كان كاملا فيهما (والثالث) ان الكلمة كما انها تفيد المعانى والحقائق كذلك عيسى كان يرشد الى
الحقائق والاسرار الالهية فسمى كلمة بهذا التأويل وهو مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى أحيى به
من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح وقد سمى الله القرآن روحا فقال وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا
(والرابع) انه قد وردت البشارة به فى كتب الانبياء الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمى
كلمة بهذا التأويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من أخبر عن حدوث أمر فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء قولى
وجاء كلامى أى ما كنت أقول وأتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم
أصحاب النار وقال ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين (الخامس) ان الانسان قد يسمى بفضل الله
ولطف الله فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم كلمة الله وروح الله واعلم أن كلمة الله هى كلامه وكلامه
على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة أصوات يخلقها الله تعالى فى جسم مخصوص
دالة بالوضع على معانى مخصوصة والعلم الضرورى حاصل بأن الصفة القديمة أو الاصوات التى هى
أعراض غير باقية يستحيل أن يقال انها هى ذات عيسى عليه السلام ولما كان ذلك باطلا فى بداهة
العقول لم يبق الا التأويل (الصفة الثانية) ليحيى عليه السلام قوله وسيدا والمفسرون ذكروا فيه
وجوها (الاول) قال ابن عباس السيد الحليم وقال الجبائى انه كان سيدا للمؤمنين رئيسا لهم فى الدين
أعنى فى العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال
عكرمة الذى لا يغلبه الغضب قال القاضى السيد هو المتقدم المرجوع اليه فلما كان سيدا فى الدين
كان مرجوعا اليه فى الدين وقدوة فى الدين فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم
والكرم والعفة والزهد والورع (الصفة الثالثة) قوله وحصورا وفيه مسألتان (المسألة الاولى)
فى تفسير الحصور والحصر فى اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل أى اعتقل بطنه
والحصور الذى يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وأما المفسرون فلهم قولان أحدهما انه
كان عاجزا عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ومنهم من قال كان ذلك لتعذر الانزال
ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول كانه قال محصور عنهن أى
محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات
النقصان وذكر صفة النقصان فى معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما
والقول الثانى وهو اختيار المحققين انه الذى لا يأتى النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور
هو الذى يكثر منه حصر النفس ومنعها كالاكول الذى يكثر منه الاكل وكذا الشروب والظلوم والغشوم
والمنع انما يحصل ان لو كان المقتضى قائما فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا
لنفسه فضلا عن أن يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة
والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل (المسألة الثانية) احتج أصحابنا
بهذه الآية على أن ترك النكاح أفضل وذلك لانه تعالى مدحه بترك النكاح وذلك يدل على أن ترك
النكاح أفضل فى تلك الشريعة واذا ثبت ان الترك فى تلك الشريعة أفضل وجب أن يكون الامر كذلك
فى هذه الشريعة بالنص والمعقول أما النص فقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وأما
المعقول فهو ان الاصل فى الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الاصل (الصفة الرابعة) قوله ونبيا
واعلم أن السيادة اشارة الى أمرين أحدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين

والثانى ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التأديب والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وأما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة (الصفة الخامسة) قوله من الصالحين وفيه ثلاثة أوجه (الاول) معناه انه من أولاد الصالحين (والثانى) انه خير كما يقال فى الرجل الخير انه من الصالحين (والثالث) ان صلاحه كان أتم من صلاح سائر الانبياء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام مامن نبى الا وقد عصى أو هم بمعصية غير يحيى فانه لم يعص ولم يهم فان قيل لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة فى وصفه بعد ذلك بالصلاح قلنا أليس ان سليمان عليه السلام بعد حصول النبوة قال وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة اليهم يجرى مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم فى ذلك القدر تتفاوت درجاتهم فى الزيادة على ذلك القدر وكل من كان أكثر نصيبا منه كان أعلى قدرا والله أعلم * قوله تعالى قال رب أنى يكون لى غلام فى الآية سؤالات (السؤال الاول) قوله رب خطاب مع الله أو مع الملائكة لانه جائز أن يكون خطابا مع الله لان الآية المتقدمة دالة على ان الذين نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لابد وأن يكون خطابا مع ذلك المنادى لامع غيره ولا جائز أن يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز للانسان أن يقول للملك يارب والجواب للمفسرين فيه قولان (الاول) ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام ورجع فى ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثانى انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربى ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربينى ويحسن الى (السؤال الثانى) لما كان زكريا عليه السلام هو الذى سأل الولد ثم أجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعده الجواب لم يكن هذا الكلام لاجل انه كان شاكا فى قدرة الله تعالى على ذلك والدليل عليه وجهان (الاول) ان كل أحد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث فى الازل وهو محال فعلمنا انه لابد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لامن نطفة أو من نطفة خلقها الله تعالى لا من انسان (والوجه الثانى) ان زكرياء عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين الوجهين ان قوله أنى يكون لى غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها (الاول) ان قوله أنى معناه من أين ويحتمل أن يكون معناه كيف تعطى ولدا على القسم الاول أم على القسم الثانى وذلك لان حدوث الولد يحتمل وجهين أحدهما أن يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله أنى يكون لى غلام معناه كيف تعطى الولد على القسم الاول أم على القسم الثانى فقيل له كذلك أى على هذه الحال والله يفعل مايشاء وهذا القول ذكره الحسن والاصم والثانى ان من كان آيسا من الشئ مستبعدا لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح فيقول كيف حصل هذا ومن أين وقع هذا كمن يرى انسانا وهبه أموالا عظيمة يقول كيف وهبت هذه الاموال ومن أين سمحت نفسك بهبتها فكذا ههنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعدا لذلك ثم اتفق اجابة الله تعالى اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام (الثالث) ان الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم انه يرزق الولد من جهة أنثى أو من صلبه فذكر هذا الكلام لذلك الاحتمال (الرابع) ان العبد اذا كان فى غاية الاشتياق الى شئ فطلبه من السيد ثم ان السيد يعده بأنه سيعطيه بعد ذلك فالتذ السائل بسماع ذلك الكلام فربما أعاد السؤال ليعيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الاجابة مرة أخرى فالسبب فى اعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون من هذا الباب (الخامس) نقل عن سفيان بن عيينة انه قال كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسى ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا شكا فى قدرة الله تعالى فقال ما قال (السادس) نقل عن السدى ان زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان وقد سخر

منك فاشتبه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب أنى يكون لى غلام وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحى والملائكة لا من القاء الشيطان * قال القاضى لا يجوز أن يشتبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحى على الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن أن يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحى فى كل ما يتعلق بالدين لاجرم حصل الوثوق هناك بأن الوحى من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه أما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقى احتمال كون ذلك من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى فى أن يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال أما قوله تعالى وقد بلغنى الكبر ففيه مسائل (المسألة الاولى) الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا أسن قال ابن عباس كان يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان (المسألة الثانية) قال أهل المعانى كل شئ صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك وكما جاز أن يقول بلغت الكبر جاز أن يقول بلغنى الكبر يدل عليه قول العرب لقيت الحائط وتلاقانى الحائط فان قيل يجوز بلغنى البلد فى موضع بلغت البلد قلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشئ الطالب للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه والانسان أيضا يأتيه بمرور السنين عليه أما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق أما قوله وامرأتى عاقر اعلم أن العاقر من النساء التى لا تلد يقال عقر يعقر عقرا ويقال أيضا عقر الرجل وعقر بالحركات الثلاث فى القاف اذا لم يحمل له ورمل عاقر لا ينبت شيأ واعلم أن زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد أما قوله قال كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان (الاول) ان قوله قال عائد الى مذكور سابق وهو الرب المذكور فى قوله قال رب أنى يكون لى غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل أن يكون هو الله تعالى وأن يكون هو جبريل (البحث الثانى) قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدأ وخبر أى على نحو هذه الصفة الله ويفعل ما يشاء بيان له أى يفعل ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة * قوله تعالى

(قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين يا مريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين)

واعلم أن زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم ربه وانعامه عليه أحب أن يجعل له علامة تدله على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر فى أول الامر فقال رب اجعل لى آية فقال الله تعالى آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وفيه مسائل (المسألة الاولى) ذكر ههنا ثلاثة أيام وذكر فى سورة مريم ثلاث ليال فدل مجموع الآيتين على أن تلك الآية كانت حاصلة فى الايام الثلاثة مع لياليها (المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير هذه الآية وجوها أحدها انه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام فلم يقدر أن يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احداهما أن يكون ذلك آية على علوق الولد والثانية انه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون فى تلك المدة مشتغلا بذكر الله تعالى وبالطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشئ الواحد علامة على المقصود وأداء لشكر تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم أن تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه أحدها أن قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من أعظم المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز فى تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بأنه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون أيضا من المعجزات القول الثانى فى تفسير هذه الآية وهو قول أبى مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلام لما طلب من الله تعالى آية تدله على حصول العلوق قال آيتك أن لا تكلم تصير مأمورا بأن لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق أى تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز

فاذا

فاذا أمرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندى حسن معقول وأبو مسلم حسن الكلام فى التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف (القول الثالث) روى عن قتادة انه عليه الصلاة والسلام عوقب بذلك من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام أما قوله الا رمزا ففيه مسألتان (المسألة الاولى) أصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا فى المراد بالرمز ههنا على أقوال أحدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد أو الرأس أو الحاجب أو العين أو الشفة والثانى انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى أولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعانى الذهنية أسهل والثالث وهو انه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفى وأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما أدى ما هو المقصود من الكلام سمى كلاما ويجوز أيضا أن يكون استثناء منقطعا فأما ان حملنا الرمز على الكلام الخفى فان الاشكال زائل (المسألة الثانية) قرأ يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس ومعنى الا رمزا الا مترامزين كما يتكلم الناس مع الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال الله تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان أحدهما انه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا الا رمزا فأما فى الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثانى أن المراد منه الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين فى بحار معرفة الله تعالى عادتهم فى الاول أن يواظبوا على الذكر اللسانى مدة فاذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكت اللسان وبقى الذكر فى القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكرياء عليه السلام أمر بالسكوت واستحضار معانى الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال وسبح بالعشى والابكار وفيه مسألتان (المسألة الاولى) العشى من حين تزول الشمس الى أن تغيب قال الشاعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه * ولا الفئ من برد العشى تذوق

والفئ انما يكون من حين زوال الشمس الى أن يتناهى غروبها وأما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا خرج للامر فى أول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمرة هذا هو أصل اللغة ثم سمى ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمى اصباحا وقرأ بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار ويقال أتيته بكرا بفتحتين (المسألة الثانية) فى قوله وسبح قولان أحدهما المراد منه وصل لان الصلاة تسمى تسبيحا قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وأيضا الصلاة مشتملة على التسبيح فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين (الاول) انا لو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله واذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشئ على نفسه غير جائز والثانى وهو انه شديد الموافقة لقوله تعالى أقم الصلاة طرفى النهار والقول الثانى أن قوله واذكر ربك محمول على الذكر باللسان (القصة الثالثة) وصفه طهارة مريم صلوات الله عليها * قوله سبحانه وتعالى (واذ قالت الملائكة يامريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) عامل الاعراب ههنا فى اذ هو ما ذكرناه فى قوله اذ قالت امرأة عمران من قوله سميع عليم ثم عطف عليه اذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة (المسألة الثانية) قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من أمره يعنى جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على أن المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل عليه السلام وهو قوله فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا (المسألة الثالثة) اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم من أهل القرى واذا كان

كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما أن يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او ارهاصا لعيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة أو معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق أم موسى عليه السلام في قوله وأوحينا الى أم موسى (المسألة الرابعة) اعلم أن المذكور في هذه الآية أولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثا الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز أن يكون الاصطفاء أولا من الاصطفاء الثاني لما أن التصريح بالتكرير غير لائق فلابد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في أول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في آخر عمرها (النوع الاول) من الاصطفاء فهو أمور (أحدها) انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت أنثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث (وثانيها) قال الحسن ان أمها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل ألقتها الى زكريا وكان رزقها يأتيها من الجنة (وثالثها) انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بأنواع اللطف والهداية والعصمة (ورابعها) انه كفاها أمر معيشتها فكان يأتيها رزقها من عند الله تعالى على ما قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى أسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول وأما التطهير ففيه وجوه (أحدها) انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا (وثانيها) انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال (وثالثها) طهرها عن الحيض قالوا كانت مريم لا تحيض (ورابعها) وطهرك من الافعال الذميمة والعادات القبيحة (وخامسها) وطهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم (وأما الاصطفاء الثاني) فالمراد انه تعالى وهب لها عيسى عليه السلام من غير أب وأنطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها آية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة (المسألة الخامسة) روى انه عليه الصلاة والسلام قال حسبك من نساء العالمين أربع مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على أن هؤلاء الاربع أفضل من سائر النساء وهذه الآية دلت على ان مريم عليها السلام أفضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك الظاهر ثم قال تعالى (يا مريم اقنتي لربك واسجدي) وقد تقدم تفسير القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله أوجب عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب من وجوه (الاول) ان الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب (الثاني) ان غاية قرب العبد من الله أن يكون ساجدا قال عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه اذا سجد فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات ثم قال (واركعي مع الراكعين) وهو اشارة الى الامر بالصلاة فكأنه تعالى يأمرها بالمواظبة على السجود في أكثر الاوقات وأما الصلاة فانها تأتي بها في أوقاتها المعينة لها (الثالث) قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي أمر بالعبادة على العموم ثم قال بعد ذلك اسجدي واركعي يعني استعملي السجود في وقته اللائق به واستعملي الركوع في وقته اللائق به وليس المراد أن يجمع بينهما ثم يقدم السجود على الركوع والله أعلم (الرابع) ان الصلاة تسمى سجودا كما قيل في قوله وادبار السجود وفي الحديث اذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدتين وأيضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلاة وأيضا أشرف أجزاء الصلاة السجود وتسمية الشيء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور في المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي أي صلي فكان المراد من هذا السجود الصلاة ثم قال واركعي مع الراكعين اما أن يكون أمرا لها بالصلاة بالجماعة فيكون قوله واسجدي أمرا بالصلاة حال الانفراد وقوله واركعي مع الراكعين أمرا بالصلاة في الجماعة أو يكون المراد من الركوع التواضع ويكون قوله

واسجدى أمرا ظاهرا بالصلاة وقوله واركعي مع الراكعين أمرا بالخضوع والخشوع بالقلب (الوجه الخامس) في الجواب لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع (السؤال الثاني) ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلاة في الجماعة كانت مأمورة بأن تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم (السؤال الثالث) لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال أفضل من الاقتداء بالنساء واعلم أن المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلاة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها * قوله تعالى (ذلك من انباء الغيب

نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون)

وفيه مسائل (المسألة الاولى) ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذى مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى وعيسى بن مريم انما هو من أخبار الغيب فلا يمكنك أن تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت هذه المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الاشياء من حفاظها وهو موهوم قلنا كان معلوما عندهم علما يقينا انه ليس من أهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الاستبعاد الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ أجمعوا أمرهم ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا (المسألة الثانية) الانباء الاخبار عما غاب عنك وأما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بأمر خفي من اشارة أو كتابة أو غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا كقوله تعالى وأوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين يوحون الى أوليائهم وقال فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه ألقى هذه الاشياء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا أما قوله تعالى اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم ففيه مسائل (المسألة الاولى) ذكروا في تلك الاقلام وجوها (الاول) المراد بالاقلام التي كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى وكان القراع على أن كل من جرى قلمه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين (والثاني) انهم ألقوا عصيهم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم وهذا قول الربيع (والثالث) قال أبو مسلم معنى يلقون أقلامهم مما كانت الامم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها أسماءهم فمن خرج له السهم سلم له الامر وقد قال الله تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بأمر القداح التي تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام أقلاما لانها تقلم وتبرى وكل ما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي وقوع لفظ القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى أصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر أوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه (المسألة الثانية) ظاهر الآية يدل على انهم كانوا يلقون أقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض في استحقاق ذلك المطلوب اما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقا الا انه روى في الخبر انهم كانوا يلقونها في الماء بشرط ان من جرى قلمه على خلاف جرى الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا عليه السلام فلا جرم صار هو أولى بكفالتها والله أعلم (المسألة الثالثة) اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى أدتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران أباها كان رئيسا لهم ومقدما عليهم فلاجل حق أبيها رغبوا في كفالتها وقال بعضهم ان أمها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله تعالى ولاجل ذلك حرصوا على التكفل بها وقال آخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان أمرها وأمر عيسى عليه السلام حاصلا فتقربوا لهذا السبب حتى اختصموا (المسألة الرابعة) اختلفوا في أن أولئك المختصمين من كانوا فتهم

من قال كانوا هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص وأهل الفضل في الدين والرغبة في الطريق أما قوله أيهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون أقلامهم لينظروا أيهم يكفل مريم وانما حسن لكونه معلوما أما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون فالمعنى وما كنت هناك اذ يتقارعون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل أن يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقراع ويحتمل أن يكون اختصاما آخر حصل بعد الاقراع وبالجملة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم في التكفل بشأنها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا لدعاء أمها حيث قالت فتقبل مني انك أنت السميع العليم وقالت اني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم * قوله سبحانه وتعالى

(اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين) اعلم أنه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في أول أمرها وفي آخر أمرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسألتان (المسألة الاولى) اختلفوا في العامل في اذ قيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله اذ قالت امرأة عمران وقيل التقدير ان ما وصفته من امور زكريا وهبة الله له يحيى كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك وأما أبو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم أن القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر بعيسى عليه السلام الا قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر فان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز في تلك الحال أن يرد عليها البشرى من الملائكة والا فلا بد من تأخر هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل أن يقال الاختصام والبشرى وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته في سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث والرابع أما قول أبي عبيدة فقد عرفت ضعفه والله أعلم (المسألة الثانية) ظاهر قوله اذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام وقد قررناه فيما تقدم وأما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه واليقها بهذا الموضع وجهان (الاول) ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهي قوله كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا ههنا (والوجه الثاني) ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله في أرضه وبأنه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك كان عيسى عليه السلام سببا لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته وازالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان (الاول) ان تركيب الاجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم والنطق أمر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات بأسرها وكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص لا من نطفة الاب واذا ثبت الامكان ثم ان المعجز قام على صدق النبي فوجب أن يكون صادقا ثم اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه (الثاني) ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير أب كان أولى وهذه حجة ظاهرة وأما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه (الاول) ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان

انما استعد لقبول النفس الناطقة التى تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص فى ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على قدر معين فى مدة معينة فحصول أجزاء العناصر على ذلك القدر الذى يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجبا وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب أولى بالجواز والامكان (الوجه الثانى) وهو انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفأر عن المدر والحيات عن الشعر والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب أولى أن لا يكون ممتنعا (الوجه الثالث) وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون أسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة أليس أن تصور المنافى يوجب حصول كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة الشديدة فى البدن أليس اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشى عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشى عليه بل كلما مشى عليه يسقط وما ذاك الا أن تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكروا فى كتب الفلسفة امثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوها كالاصل فى بيان جواز المعجزات والكرامات فما المانع من أن يقال انه لما تخيلت صورته عليه السلام كفى ذلك فى علوق الولد فى رحمها واذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو انك طالبت جميع الاولين والآخرين من أرباب الطبائع والطب والفلاسفة على اقامة حجة قناعية فى امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء العرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوى فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك أمر ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض ههنا اذ لو كان كذلك لكان الله تعالى متجزئا متبعضا متحملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من ههنا ابتداء الغاية وذلك لان فى حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الاب موجودة صار تأثير كلمة الله تعالى فى تكوينه وتخليقه أكمل وأظهر فكان كون كلمة الله مبدأ لظهوره ولحدوثه أكمل فكان المعنى لفظ ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية وأما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى بن مريم ففيه سؤالات (السؤال الاول) المسيح هل هو اسم مشتق أو موضوع والجواب فيه قولان الاول قال أبو عبيدة والليث أصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى أصله ايشوع كما قالوا فى موسى أصله موشى أو ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثانى انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمى عيسى عليه السلام مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برئ من مرضه الثانى قال احمد بن يحيى سمى مسيحا لانه كان يمسح الارض أى يقطعها ومنه مساحة اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز أن يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال للرجل فسيق وشريب الثالث انه كان مسيحا لانه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع انه مسح من الاوزار والآثام والخامس سمى مسيحا لانه ما كان فى قدمه خمص فكان ممسوح القدمين والسادس سمى مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم ثم قالوا وهذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا السابع سمى مسيحا لانه مسحه جبريل صلى الله عليه وسلم بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان الثامن سمى مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال أبو عمرو بن العلاء المسيح الملك وقال النخعى المسيح الصديق والله أعلم ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه وأما المسيح الدجال فانما سمى مسيحا لاحد

وجهين أحدهما لانه ممسوح احدى العينين والثانى انه يمسح الارض أى يقطعها فى المدة القليلة قالوا
ولهذا قيل له دجال لضربه فى الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الدجال اذا فعل ذلك وقيل سمى
دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موّه ولبس (السؤال الثانى) المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم فلم قدم
اللقب على الاسم الجواب ان المسيح كاللقب الذى يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق
فذكره الله تعالى أولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص (السؤال الثالث) لم قال عيسى بن مريم
والخطاب مع مريم الجواب لان الابناء ينسبون الى الآباء لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام
دون الاب كان ذلك اعلاما لها بأنه محدث بغير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته (السؤال
الرابع) الضمير فى قوله اسمه عائد الى الكلمة وهى مؤنثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى بها مذكر (السؤال
الخامس) لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم والاسم ليس الا عيسى وأما المسيح فهو لقب وأما ابن مريم
فهو صفة الجواب الاسم علامة المسمى ومعرف له فكأنه قيل الذى يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة
أما قوله تعالى وجيها فى الدنيا والآخرة ففيه مسألتان (المسألة الاولى) معنى الوجيه ذو الجاه والشرف
والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال
بعض أهل اللغة الوجيه هو الكريم لان أشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم
والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى صلى الله عليه وسلم بأنه كان وجيها قال الله تعالى يا أيها
الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرّأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين
اقوال الاول قال الحسن كان وجيها فى الدنيا بسبب النبوة وفى الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى
والثانى انه وجيه عند الله تعالى وأما عيسى عليه السلام فهو وجيه فى الدنيا بسبب انه يستجاب دعاؤه
ويحيى الموتى ويبرئ الاكمه والابرص بسبب دعائه ووجيه فى الآخرة بسبب انه يجعله شفيع امته المحقين
ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبياء عليهم السلام والثالث انه وجيه فى الدنيا بسبب
انه كان مبرّأ من العيوب التى وصفه اليهود بها ووجيه فى الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله
تعالى فان قيل كيف كان وجيها فى الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمى موسى عليه
السلام بالوجيه مع أن اليهود طعنوا فيه وآذوه الى أن برّأه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح فى وجاهة
موسى عليه السلام فكذا ههنا (المسألة الثانية) قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى ان الله
يبشرك بهذا الولد وجيها فى الدنيا والآخرة والفراء يسمى هذا قطعا كأنه قال عيسى بن مريم
الوجيه فقطع منه التعريف وأما قوله ومن المقربين ففيه وجوه أحدها انه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم
للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه
السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة وثالثها انه ليس كل وجيه فى الآخرة يكون مقربا لان أهل
الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم أزواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون أولئك
المقربون أما قوله تعالى ويكلم الناس فى المهد وكهلا ففيه مسائل (المسألة الاولى) الواو للعطف على قوله
وجيها والتقدير كأنه قال وجيها ومكلما للناس وهذا عندى ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية
غير جائز الا للضرورة أو لفائدة والاولى أن يقال تقدير الآية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى
ابن مريم الوجيه فى الدنيا والآخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس
فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك (المسألة الثانية) فى المهد قولان أحدهما انه حجر
امه والثانى هو هذا الشئ المعروف الذى هو مضجع الصبى وقت الرضاع وكيف كان فالمراد منه انه يكلم
الناس فى الحالة التى يحتاج الصبى فيها الى المهد ولا يختلف هذا المقصود سواء كان فى حجر امه أو كان
فى المهد (المسألة الثالثة) قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله فى المهد كأنه قيل يكلم الناس صغيرا
وكهلا وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما الكهل الجواب الكهل فى اللغة ما اجتمع قوته وكمل شبابه

وهو مأخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوى وتم قال الاعشى

يضاحك الشمس منها كوكب شرق * مؤزر بعميم النبت مكتهل

أراد بالمكتهل المتناهى فى الحسن والكمال (السؤال الثانى) أن تكلمه حال كونه فى المهد من المعجزات فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة فى ذكره والجواب من وجوه (الاول) ان المراد منه بيان كونه متقلبا فى الاحوال من الصبى الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال والمراد منه الرد على وفد نجران فى قولهم ان عيسى كان الها (والثانى) المراد منه انه يكلم الناس مرة واحدة فى المهد لاظهار طهارة أمه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحى والنبوة (والثالث) قال أبو مسلم معناه انه يكلم حال كونه فى المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لا شك انه غاية فى المعجز (والرابع) قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة (السؤال الثالث) نقل ان عمر عيسى عليه السلام الى أن رفع كان ثلاثا وثلاثين سنة وستة اشهر وعلى هذا التقدير فهو ما بلغ الكهولة والجواب من وجهين (الاول) بينا أن الكهل فى أصل اللغة عبارة عن الكامل التام وأكمل أحوال الانسان اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا فى هذا الوقت (والثانى) هو قول الحسين بن الفضل البجلى أن المراد بقوله وكهلا أن يكون كهلا بعد أن ينزل من السماء فى آخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفى هذه الآية نص فى انه عليه الصلاة والسلام سينزل الى الارض (المسألة الرابعة) أنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام فى المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه فى المهد من أعجب الامور وأغربها ولا شك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها فى حضور الجمع العظيم الذى يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وأن تتوفر الدواعى على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وأيضا فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء ههنا ممتنعا لان النصارى بلغوا فى افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى فى اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد ألفا فثبت أن لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفتها النصارى ولما أطبقوا على انكارها علمنا انه ما كان موجودا البتة أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام فى المهد انما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يبعد فى مثله التواطؤ على الاخفاء وبتقدير أن يذكروا ذلك الا أن اليهود كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم الى البهت فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقى الامر مكتوما مخفيا الى أن أخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وأيضا فليس كل النصارى ينكرون ذلك فانه نقل عن جعفر بن أبى طالب لما قرأ على النجاشى سورة مريم قال النجاشى لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فان قيل كون عيسى كلمة من الله تعالى وكونه وجيها فى الدنيا والآخرة وكونه من المقربين عند الله تعالى وكونه مكلما للناس فى المهد وفى الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة أعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون فى جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات فى الدنيا والدين فى أفعال القلوب وفى أفعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذى يدل على أرفع الدرجات * قوله تعالى

(قالت ربى أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان التبشير به يقتضى التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله فى قصة زكريا عليه السلام وقوله اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره

في سورة البقرة * اما قوله تعالى (ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل) ففيه مسألتان
(المسألة الاولى) قرأ نافع وعاصم ويعلمه بالياء والباقون بالنون أما الياء فعطف على قوله يخلق مايشاء
وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه الكتاب ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية
انها قالت رب أنى يكون لى ولد فقال لها الله كذلك الله يخلق مايشاء اذا قضى أمرا فانما يقول له كن
فيكون فهذا وان كان اخبارا على وجه المغايبة الا انه اخبار من الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن أن
يوصل به الاخبار على وجه غير المغايبة فقال ونعلمه لان معنى قوله كذلك الله يخلق مايشاء معناه كذلك
نحن نخلق مانشاء ونعلمه الكتاب والحكمة والله أعلم (المسألة الثانية) فى هذه الآية أمور أربعة
معطوف بعضها على بعض بواو العطف والاقرب عندى أن يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة
ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل
العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد أن صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية
والشرعية يعلمه التوراة وانما أخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة لان التوراة كتاب الهى وفيه
أسرار عظيمة والانسان مالم يتعلم العلوم الكثيرة لايمكنه أن يخوض فى البحث على أسرار الكتب الالهية
ثم قال فى المرتبة الرابعة والانجيل وانما أخر ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم
علوم الحق ثم أحاط بأسرار الكتاب الذى أنزله الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته
فى العلم فاذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا آخر وأوقفه على أسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة
العليا فى العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية
فهذا ماعندى فى ترتيب هذه الالفاظ الاربعة ثم قال تعالى (ورسولا الى بنى اسرائيل انى قد جئتكم بآية
من ربكم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية وجوه (الاول) تقدير الآية ونعلمه الكتاب
والحكمة والتوراة والانجيل ونبعثه رسولا الى بنى اسرائيل قائلا انى قد جئتكم بآية من ربكم والحذف
حسن اذا لم يفض الى الاشتباه (الثانى) قال الزجاج الاختيار عندى أن تقديره ويكلم الناس رسولا وانما
أضمرنا ذلك لقوله انى قد جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا بأنى قد جئتكم (الثالث) قال الاخفش
ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل رسولا الى بنى اسرائيل
قائلا انى قد جئتكم بآية (المسألة الثانية) هذه الآية تدل على انه صلى الله عليه وسلم كان رسولا الى
كل بنى اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم (المسألة الثالثة) المراد
بالآية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد ههنا أنواعا من الآيات وهى احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله قد جئتكم بآية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال (انى أخلق لكم
من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله) اعلم أنه تعالى حكى ههنا خمسة أنواع من معجزات
عيسى عليه السلام (النوع الاول) ماذكره ههنا فى هذه الآية وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة
أنى بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح أنى فقد جعلها بدلا من آية كأنه قال وجئتكم بأنى أخلق لكم
من الطين ومن كسر فله وجهان (احدهما) الاستئناف وقطع الكلام مما قبله (والثانى) انه فسر الآية
بقوله انى أخلق لكم ويجوز أن يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال الله تعالى وعد الله
الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم
ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه أحسن لانه فى المعنى كقراءة من فتح أنى على جعله بدلا من
آية (المسألة الثانية) أخلق لكم من الطين أى أقدر وأصور وقد بينا فى تفسير قوله تعالى يا أيها الناس
اعبدوا ربكم الذى خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا بأس بأن نذكره ههنا أيضا فنقول الذى يدل عليه
القرآن والشعر والاستشهاد (أما القرآن) فآيات احداها قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين أى
المقدرين وذلك لانه ثبت أن العبد لايكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسير كونه خالقا

بالتقدير

بالتقدير والتسوية وثانيها ان لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء ان هذا الا خلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا وفي سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه يقدر الكذب في خاطره ويصوره وثالثها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله اني أخلق لكم من الطين أي أصور وأقدر وقال تعالى في المائدة واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وكل ذلك يدل على ان الخلق هو التصوير والتقدير ورابعها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله خلق على الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في الارض فهو تعالى قد أوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الارض (وأما الشعر) فقوله

ولأنت تفري ما خلقت * وبعض القوم يخلق ثم يفرى

وقوله ولا يعطى بأيدي الخالقين ولا * أيدي الخوالق الا جيد الادم

(وأما الاستشهاد) فهو انه يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا أي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال أبو عبد الله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله محال وقال أصحابنا الخالق ليس الا الله واحتجوا عليه بقوله تعالى الله خالق كل شئ ومنهم من احتج بقوله هل من خالق غير الله يرزقكم وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذي يكون هذا شأنه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله وأجابوا عن كلام أبي عبد الله بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وان كان محالا في حق الله تعالى فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فقوله اني أخلق لكم من الطين معناه أصور وأقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهيأة من قولهم هيأت الشئ اذا قدرته وقوله فأنفخ فيه أي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله فيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع فيكون طائرا بالالف على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع * يروى ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة وأظهر المعجزات أخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فأخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراءة نافع عليه وقال آخرون انه خلق أنواعا من الطير وكانت قراءة الباقين عليه (المسألة الثانية) قال بعض المتكلمين الآية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو انه هل يجوز أن يقال انه تعالى أودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شئ كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشئ حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام فيه على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وحكى عن ابراهيم عليه السلام انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال (المسألة الثالثة) القرآن دل على انه عليه الصلاة والسلام انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض وروحاني محض فلاجرم كانت نفخة عيسى عليه السلام للحياة والروح (المسألة الرابعة) قوله باذن الله معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه لقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله أي الا بأن يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على اني أعمل هذا التصوير فأما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار

المعجزات على يد الرسل * (وأما النوع الثاني والثالث والرابع من المعجزات) فهو قوله وأبرئ الاكمه والابرص وأحيي الموتى باذن الله ذهب أكثر أهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد أعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد أن كان بصيرا وعن مجاهد هو الذي لا يبصر بالليل ويقال انه لم يكن في هذه الامة أكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير وروي انه عليه الصلاة والسلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق أتاه عيسى عليه السلام وما كانت مداواته الا بالدعاء وحده قال الكلبي كان عيسى عليه السلام يحيي الاموات بيا حي يا قيوم وأحيا عاذر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله فنزل عن سريره حيا ورجع الى أهله وبقي وولد له وقوله باذن الله رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية (وأما النوع الخامس) من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في هذه الآية قولان (أحدهما) انه عليه الصلاة والسلام كان من أول أمره يخبر عن الغيوب روى السدي انه كان يلعب مع الصبيان ثم يخبرهم بأفعال آبائهم وأمهاتهم وكان يخبر الصبي بأن أمك قد خبأت لك كذا فيرجع الصبي الى أهله ويبكي الى أن يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا له ليسوا في البيت فقال فمن في هذا البيت قالوا خنازير قال عيسى عليه السلام كذلك يكونون فاذا هم خنازير (والقول الثاني) ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخزنون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك (المسألة الثانية) الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة وذلك لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون بها الى معرفة أحوال الكواكب ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ولا تقدم مسألة لا يكون الا بالوحي من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم كلامه بقوله ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين والمعنى ان في هذه الخمسة لمعجزة قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلائل المعجزة في الجملة على الصدق بلى من انكر دلالة أصل المعجز على صدق المدعي وهم البراهمة فانه لا يكفيه ظهور هذه الآيات أما من آمن بدلالة المعجز على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة * قوله تعالى (ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله واطيعون ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) اعلم انه عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولا من عند الله تعالى بين بعد ذلك انه بماذا أرسل وهو أمران (أحدهما) قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قد ذكرنا في قوله ورسولا الى بني اسرائيل أني قد جئتكم بآية أن تقديره وابعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم بآية فقوله ومصدقا معطوف عليه والتقدير وابعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم بآية واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها (المسألة الثانية) انه يجب على كل نبي أن يكون مصدقا لجميع الانبياء عليهم السلام لان الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بان عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقا لموسى بالتوراة ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلام اليهم تقرير التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين وأما المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم (وفيه سؤال) وهو انه يقال هذه الآية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الآية الاخيرة صريحة في انه جاء ليحل بعض الذي كان محرما عليهم في التوراة وهذا يقتضي أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة (والجواب) انه لا تناقض بين الكلامين وذلك لان التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد

ان كل مافيها فهو حق وصواب واذا لم يكن الثانى مذكورا فى التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيها مناقضا لكونه مصدقا بالتوراة وأيضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة فى التوراة لم يكن مجىء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ماغير شيئا من أحكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام كان يقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم بأمرين (أحدهما) ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ونسبوها الى موسى فجاء عيسى عليه السلام ورفعها وابطلها واعاد الامر الى ما كان فى زمن موسى عليه السلام (والثانى) ان الله تعالى كان قد حرم بعض الاشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ثم بقى ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ورفع تلك التشديدات عنهم وقال آخرون ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من أحكام التوراة ولم يكن ذلك قادحا فى كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قائما مقامه وكان محقا فى كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق ثم قال وجئتكم بآية من ربكم وانما اعاده لان اخراج الانسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعا فى قلوبهم ومؤثرا فى طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله وأطيعون لان طاعة الرسول من لوازم تقوى الله تعالى فبين انه اذا لزمكم أن تتقوا الله لزمكم أن تطيعونى فيما آمركم به عن ربى ثم انه ختم كلامه بقوله ان الله ربى وربكم ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا انه اله وابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلائق بأسرهم وجب على الكل أن يعبدوه ثم أكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم * قوله تعالى

(فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصارى الى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين)

اعلم انه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى فى بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته وقد ذكرها فى سورة مريم على الاستقصاء وشرع فى بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات وأظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه فقال تعالى فلما أحس عيسى منهم الكفر وفى الآية مسائل (الاولى) الاحساس عبارة عن وجدان الشئ بالحاسة وههنا وجهان (أحدهما) ان يجرى اللفظ على ظاهره وهو انهم تكلموا بالكفر فأحس ذلك باذنه (والثانى) أن نحمله على التأويل وهو ان المراد انه عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لاجرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس (المسألة الثانية) اختلفوا فى السبب الذى به ظهر كفرهم على وجوه (الاول) قال السدى انه تعالى لما بعثه رسولا الى بنى اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان أمر عيسى عليه السلام فى قومه كأمر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة فكان مستضعفا وكان يختفى من بنى اسرائيل كما اختفى النبى صلى الله عليه وسلم فى الغار وفى منازل من آمن به لما أرادوا قتله ثم انه عليه الصلاة والسلام خرج مع أمه يسيحان فى الارض فاتفق انه نزل فى قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته وكان فى تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه هو وجنوده وهذا اليوم نوبتى والامر متعذر على فلما سمعت مريم عليها السلام ذلك قالت يا بنى ادع الله ليكفى ذلك فقال يا أماه ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد أحسن وأكرم ولا بد من اكرامه فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجىء الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم أعلمنى فلما فعل ذلك دعا الله تعالى فتحول ما فى القدور طبيخا وما فى الخوابى خمرا فلما جاءه الملك أكل وشرب وسأله من أين

هذا الخبر فتعلل الرجل فى الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعا أن يحيى الله تعالى ولدى لابد وأن يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بأيام فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان شرا فقال ما أبالى ما كان اذا رأيته وان أحييته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما رآه أهل مملكته قد عاش تبادروا بالسلاح واقتتلوا وصار أمر عيسى عليه السلام مشهورا فى الخلق وقصد اليهود قتله وأظهروا الطعن فيه والكفر به (والقول الثانى) ان اليهود كانوا عارفين بأنه هو المسيح المبشر به فى التوراة وانه ينسخ دينهم فكانوا من أول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم وأخذوا فى ايذائه وايحاشه وطلبوا قتله (والقول الثالث) ان عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يؤمنون به وان دعوته لا تنجع فيهم فأحب أن يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال لهم من أنصارى الى الله فما أجابه الا الحواريون فعند ذلك أحس بأن من سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله أما قوله تعالى قال من أنصارى الى الله ففيه مسألتان (المسألة الاولى) فى الآية أقوال (الاول) ان عيسى عليه السلام لما دعا بنى اسرائيل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم وأخذ يسيح فى الارض فمر بجماعة من صيادى السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا ابنا زبدى وهم من جملة الحواريين الاثنى عشر فقال عيسى عليه السلام الآن تصيد السمك فان تبعتنى صرت بحيث تصيد الناس لحياة الابد فطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة فى الماء فما اصطاد شيئا فأمره عيسى بالقاء شبكته فى الماء مرة أخرى فاجتمع فى تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق منه واستعانوا بأهل سفينة أخرى وملؤا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام (والقول الثانى) ان قوله من أنصارى الى الله انما كان فى آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم ههنا احتمالات (الاول) ان اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو فى الهرب عنهم قال لاولئك الاثنى عشر من الحواريين أيكم يحب أن يكون رفيقى فى الجنة على أن يلقى عليه شبهى فيقتل مكانى فأجابه الى ذلك بعضهم وفيما تذكره النصارى فى انجيلهم ان اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبدا كان فيهم لرجل من الاحبار عظيم فرمى بأذنه فقال له عيسى حسبك ثم أخذ أذن العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان الغرض من طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه (والاحتمال الثانى) انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى فى سورة أخرى فآمنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين (المسألة الثانية) قوله الى الله فيه وجوه (الاول) التقدير من أنصارى حال ذهابى الى الله أو حال التجائى الى الله (والثانى) التقدير من أنصارى الى أن أبين أمر الله تعالى والى أن أظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كأنه أراد من يثبت على نصرتى الى أن تتم دعوتى ويظهر أمر الله تعالى (الثالث) قال الاكثرون من أهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أى معها وقال صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود ابل أى مع الذود قال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز أن تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشئ الى الشئ بل المراد من قولنا ان الى ههنا بمعنى مع هو انه يفيد فائدتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته الى نصرة الله اياى وكذلك المراد من قوله ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أى لا تأكلوا أموالهم مضموما الى أموالكم وكذلك قوله عليه السلام الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى الذود ابل (والرابع) أن يكون المعنى من أنصارى فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفى الحديث انه صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك أى تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعائه اياه الى أى انضم الى فكذا ههنا المعنى من أنصارى فيما يكون قربة الى الله تعالى (الخامس) أن يكون الى بمعنى اللام كأنه قال من أنصارى لله نظيره قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق

قل الله يهدى للحق (السادس) تقدير الآية من أنصارى فى سبيل الله والى بمعنى فى جائز وهذا قول الحسن أما قوله تعالى قال الحواريون نحن أنصار الله ففيه مسائل (المسألة الاولى) ذكروا فى لفظ الحوارى وجوها (الاول) ان الحوارى اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حوارى لانه هو الخالص منه وقال صلى الله عليه وسلم للزبير انه ابن عمتى وحوارى من أمتى والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا واخلصوا فى التصديق بهم وفى نصرتهم (القول الثانى) الحوارى أصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حوارى ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا فى ان أولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقى الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على مالا ينبغى (القول الثالث) قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فآمنوا والذى يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هوارى وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حوارى وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت أصل هذا اللفظ فقد صار بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته (المسألة الثانية) اختلفوا فى ان هؤلاء الحواريين من كانوا (فالقول الاول) انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن أنت قال انا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما قال فلما اظهر المعجز آمنوا به فهم الحواريون (القول الثانى) قالوا سلمته امه الى صباغ فكان اذا أراد أن يعلمه شيأ كان هو أعلم به منه وأراد الصباغ أن يغيب لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعى ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام حبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كونى باذن الله كما أريد فرجع الصباغ فأخبره بما فعل فقال قد افسدت على الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا أحمر وثوبا أخضر وثوبا أصفر كما كان يريد الى أن اخرج الجميع على الالوان التى أرادها فتعجب الحاضرون منه وآمنوا به فهم الحواريون (القول الثالث) كان الحواريون اثنى عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام وكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج لكل واحد رغيفان واذا عطشوا قالوا يا روح الله عطشنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من أفضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد آمنا بك فقال أفضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه فصاروا يغسلون الثياب بالكراء فسموا حواريين (القول الرابع) انهم كانوا ملوكا قالوا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى عليه السلام على قصعة منها فكانت القصعة لا تنقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال تعرفونه قالوا نعم فذهبوا بعيسى عليه السلام فقال من أنت قال أنا عيسى بن مريم قال فانى اترك ملكى وأتبعك فتبعه ذلك الملك مع أقاربه فأولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثنى عشر من الملوك وبعضهم من صيادى السمك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين فى محبته وطاعته وخدمته (المسألة الثالثة) المراد من قوله نحن أنصار الله أى نحن أنصار دين الله وأنصار انبيائه لان نصرة الله تعالى فى الحقيقة محال فالمراد منه ما ذكرناه أما قوله آمنا بالله فهذا يجرى مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا أن نكون من أنصار الله لاجل انا آمنا بالله فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن أوليائه والمحاربة مع أعدائه ثم قالوا واشهد بأنا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على أنفسهم اشهاد لله تعالى أيضا ثم فيه قولان (الاول) المراد واشهد انا منقادون لما تريده منا فى نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه (والثانى) ان ذلك

اقرارمنهم بأن دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء صلوات الله عليهم واعلم انهم لما أشهدوا عيسى عليه
السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول
فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم آمنوا بالله حين قالوا فى الآية المتقدمة آمنا بالله ثم آمنوا بكتب
الله تعالى حيث قالوا آمنا بما أنزلت وآمنوا برسول الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفة
والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضى أن يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين
ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون وجوها (الاول) قال ابن عباس مع الشاهدين أى مع محمد
وأمته لانهم هم المخصوصون بأداء الشهادة قال الله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا (والثانى) وهو منقول أيضا عن ابن عباس اكتبنا مع
الشاهدين أى اكتبنا فى زمرة الانبياء لان كل نبى شاهد لقومه قال الله تعالى فلنسألن الذين أرسل اليهم
ولنسألن المرسلين وقد أجاب الله تعالى دعاءهم وجعلهم أنبياء ورسلا فأحيوا الموتى وصنعوا كل ماصنع
عيسى عليه السلام (والقول الثالث) اكتبنا مع الشاهدين أى اكتبنا فى جملة من شهد لك بالتوحيد
ولانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام أنفسهم حيث
قالوا واشهد بأنا مسلمون فقد أشهدوا الله تعالى على ذلك تأكيدا للامر وتقوية له وأيضا طلبوا من الله مثل
ثواب كل مؤمن شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة (القول الرابع) ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين
اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون فى السموات مع الملائكة قال الله تعالى كلا ان كتاب الابرار لفى
عليين فاذا كتب الله ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهورا فى الملأ الأعلى وعند الملائكة
المقربين (القول الخامس) انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم فجعل أولى العلم
من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين أى
اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك (والقول السادس) ان جبريل عليه السلام لما سأل
محمدا صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال ان تعبد الله كأنك تراه وهذا غاية درجة العبد فى الاشتغال
بالعبودية وهو أن يكون العبد فى مقام الشهود لا فى مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين فى درجة
الاستدلال أرادوا الترقى من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين
(القول السابع) ان كل من كان فى مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والآلام فلما قبلوا من
عيسى عليه السلام أن يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين أى اجعلنا ممن يكون
فى شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل مايصل الينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما
التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل
(المسألة الاولى) أصل المكر فى اللغة السعى بالفساد فى خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل
وأمكر اذا أظلم وقال الله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون
وقيل أصله من اجتماع الامر واحكامه ومنه امرأة ممكورة أى مجتمعة الخلق واحكام الرأى يقال له الاجماع
والجمع قال الله تعالى فاجمعوا أمركم وشركاءكم فلما كان المكر رأيا محكما قويا مصونا عن جهات النقض
والفتور لاجرم سمى مكرا (المسألة الثانية) أما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا بقتله وأما مكر
الله تعالى بهم ففيه وجوه (الاول) مكر الله تعالى بهم هو انه رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك
ان يهوذا ملك اليهود أراد قتل عيسى عليه السلام وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى
قوله وأيدناه بروح القدس فلما أرادوا ذلك أمره جبريل عليه السلام أن يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا
البيت أخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروزنة وكان قد ألقى شبهه على غيره فأخذ وصلب فتفرق
الحاضرون ثلاث فرق فرقة قالت كان الله فينا فذهب وأخرى قالت كان ابن الله والاخرى قالت كان عبد
الله ورسوله فأكرمه بأن رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى

أن بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وفى الجملة فالمراد من مكر الله بهم ان رفعه الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه (الوجه الثانى) ان الحواريين كانوا اثنى عشر وكانوا مجتمعين فى بيت فنافق رجل منهم ودل اليهود عليه فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى فأخذوا ذلك المنافق الذى كان فيهم وقتلوه وصلبوه على ظن انه عيسى عليه السلام فكان ذلك هو مكر الله تعالى بهم (الوجه الثالث) ذكر محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد ان رفع عيسى عليه السلام فشمسوهم وعذبوهم فلقوا منهم الجهد فبلغ ذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بنى اسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم انه رسول الله وأراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فقتل فقال لو علمت ذلك لحلت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من أيديهم وسألهم عن عيسى عليه السلام فأخبروه فتابعهم على دينهم وأنزل المصلوب فغيبه وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها ثم غزا بنى اسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر أصل النصرانية فى الروم وكان اسم هذا الملك طباريس وهو صار نصرانيا الا انه ما أظهر ذلك ثم انه جاء بعده ملك آخر يقال له ملطيس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك فى مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله (القول الرابع) ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى ثم بعثنا عليكم عبادا لنا أولى بأس شديد فهذا هو مكر الله تعالى بهم (والقول الخامس) يحتمل أن يكون المراد انهم مكروا فى اخفاء أمره وابطال دينه ومكر الله بهم حيث أعلى دينه وأظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود والله أعلم (المسألة الثالثة) المكر عبارة عن الاحتيال فى ايصال الشر والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر فى حقه من المتشابهات وذكروا فى تأويله وجوها (أحدها) انه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء (والثانى) ان معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسمى بذلك (الثالث) ان هذا اللفظ ليس من المتشابهات لانه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص فى العرف بالتدبير فى ايصال الشر الى الغير وذلك فى حق الله تعالى غير ممتنع والله أعلم * قوله تعالى (اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ثم الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) العامل فى اذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين أى وجد هذا المكر اذ قال الله هذا القول وقيل التقدير ذاك اذ قال الله (المسألة الثانية) اعترفوا بأن الله تعالى شرف عيسى فى هذه الآية بصفات (الصفة الاولى) انى متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم واختلف أهل التأويل فى هاتين الآيتين على طريقين (أحدهما) اجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ولا تأخير فيها (والثانى) فرض التقديم والتأخير فيها أما الطريق الاول فبيانه من وجوه (الاول) معنى قوله انى متوفيك أى انى متمم عمرك واذا تم عمرك فحينئذ أتوفاك فلا أتركهم حتى يقتلوك بل أنا رافعك الى سمائى ومقربك بملائكتى وأصونك عن أن يتمكنوا من قتلك وهذا تأويل حسن (والثانى) متوفيك أى مميتك وهو مروى عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل أعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه بعد ذلك أكرمه بأن رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلاثة أوجه (أحدها) قال وهب توفى ثلاث ساعات ثم رفع (وثانيها) قال محمد بن اسحق توفى سبع ساعات ثم أحياه الله ورفعه (الثالث) قال الربيع بن أنس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها (الوجه الرابع) فى تأويل الآية ان الواو فى قوله متوفيك ورافعك الى تفيد الترتيب فالآية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فأما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت الدليل انه حى وورد الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك (الوجه الخامس) فى التأويل

ماقاله أبو بكر الواسطى وهوان المراد انى متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الى
وذلك لان من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله وأيضا فعيسى لما رفع الى
السماء صار حاله كحال الملائكة فى زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة (والوجه السادس) ان التوفى
أخذ الشئ وافيا ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله أن الذى رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا
الكلام ليدل على انه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وبجسده ويدل على صحة هذا
التأويل قوله تعالى وما يضرونك من شئ (والوجه السابع) انى متوفيك أى أجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع
الى السماء وانقطع خبره وأثره عن الارض كان كالمتوفى واطلاق اسم الشئ على ما يشابهه فى أكثر خواصه
وصفاته جائز حسن (الوجه الثامن) ان التوفى هو القبض يقال وفانى فلان دراهمى وأوفانى وتوفيتها
منه كما يقال سلم فلان دراهمى الى وتسلمتها منه وقد يكون أيضا توفى بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان
اخراجه من الارض واصعاده الى السماء توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفى عين الرفع اليه فيصير
قوله ورافعك الى تكرارا قلنا قوله انى متوفيك يدل على حصول التوفى وهو جنس تحته أنواع بعضها
بالموت وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك الى كان هذا تعيينا للنوع ولم يكن تكرارا
(الوجه التاسع) أن يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفى عملك بمعنى مستوفى عملك ورافعك الى أى
ورافع عملك الى وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الآية انه تعالى بشره بقبول طاعته
واعماله وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق فى تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء فهو
لا يضيع أجره ولا يهدم ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجرى الآية على ظاهرها (الطريق
الثانى) وهو قول من قال لابد فى الآية من تقديم وتأخير من غير أن يحتاج فيها الى تقديم او تأخير قالوا ان
قوله ورافعك الى يقتضى انه رفعه حيا والواو لا تقتضى الترتيب فلم يبق الا أن يقول فيها تقديم وتأخير
والمعنى انى رافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالى اياك فى الدنيا ومثله من التقديم
والتأخير كثير فى القرآن واعلم ان الوجوه الكثيرة التى قدمناها تغنى عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم
(الصفة الثانية) من الصفات التى ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الى والمشبهة
يتمسكون بهذه الآية فى اثبات المكان لله تعالى وانه فى السماء وقد دللنا فى المواضع الكثيرة من هذا الكتاب
بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى فى المكان فوجب حمل اللفظ على التأويل وهو من وجوه (الاول)
ان المراد الى محل كرامتى وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله انى ذاهب الى ربى وانما ذهب
ابراهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضى وقد
يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا
(الوجه الثانى) فى التأويل أن يكون قوله ورافعك الى معناه انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله
لان فى الارض قد يتولى الخلق أنواع الاحكام فأما السموات فلا حاكم هناك فى الحقيقة وفى الظاهر الا الله
(الوجه الثالث) ان بتقدير القول بأن الله فى مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لانتفاعه وفرحه بل
انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين لابد من حمل
اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك واذا كان لابد من اضمار ماذكرناه لم يبق فى الآية
دلالة على اثبات المكان لله تعالى (الصفة الثالثة) من صفات عيسى قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا
والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شأنه بلفظ الرفع اليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ
التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة فى اعلاء شأنه وتعظيم منصبه عند الله تعالى (الصفة الرابعة) قوله وجاعل
الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وفيه وجهان (الاول) ان المعنى الذين اتبعوا دين عيسى
يكونون فوق الذين كفروا به وهم اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم القيامة فيكون ذلك اخبارا
عن ذل اليهود وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة فأما الذين اتبعوا المسيح عليه السلام فهم الذين

كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله وأما ما بعد الاسلام فهم المسلمون وأما النصارى فهم وان أظهروا من أنفسهم موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث ان صريح العقل يشهد انه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما يقوله هؤلاء الجهال ومع ذلك فانا نرى ان دولة النصارى فى الدنيا أعظم وأقوى من أمر اليهود فلا نرى فى طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون أين كانوا بالذلة والمسكنة وأما النصارى فأمرهم بخلاف ذلك (القول الثانى) ان المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الآية تدل على أن رفعه فى قوله ورافعك الى هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية فى هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة أما قوله ثم الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فالمعنى انه تعالى بشر عيسى عليه السلام بأنه يعطيه فى الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات الرفيعة العالية وأما فى القيامة فانه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره فى الآية التى بعد هذه الآية وبقى من مباحث هذه الآية موضع مشكل وهو ان نص القرآن دل على انه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار أيضا واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت فتارة يروى ان الله تعالى ألقى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه وصلبوه وتارة يروى انه عليه السلام رغب بعض خواص أصحابه فى أن يلقى شبهه عليه حتى يقتل مكانه وبالجملة فكيفما كان ففى القاء شبهه على الغير اشكالات (الاشكال الاول) انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان آخر لزم السفسطة فانى اذا رأيت ولدى ثم رأيته ثانيا فحينئذ اجوز أن يكون هذا الذى رأيته ثانيا ليس بولدى بل هو انسان ألقى شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وأيضا فالصحابة الذين رأوا محمدا صلى الله عليه وسلم يأمرهم وينهاهم وجب أن لا يعرفوا انه محمد لاحتمال انه ألقى شبهه على غيره وذلك يفضى الى سقوط الشرائع وأيضا فمدار الامر فى الاخبار المتواترة على أن يكون المخبر الاول انما أخبر عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط فى المبصرات كان سقوط خبر التواتر أولى وبالجملة ففتح هذا الباب أوله سفسطة وآخره ابطال النبوات بالكلية (والاشكال الثانى) وهو ان الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بأن يكون معه فى أكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون فى تفسير قوله اذ أيدتك بروح القدس ثم ان طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفى العالم من البشر فكيف لم يكف فى منع أولئك اليهود عنه وأيضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له (والاشكال الثالث) انه تعالى كان قادرا على تخليصه من أولئك الاعداء بأن يرفعه الى السماء فما الفائدة فى القاء شبهه على غيره وهل فيه الا القاء مسكين فى القتل من غير فائدة اليه (والاشكال الرابع) انه اذا ألقى شبهه على غيره ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو عيسى مع انه ما كان عيسى فهذا كان القاء لهم فى الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى (والاشكال الخامس) ان النصارى على كثرتهم فى مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام وغلوهم فى أمره أخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن فى التواتر يوجب الطعن فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل فى وجودهما ووجود سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وكل ذلك باطل (والاشكال السادس) انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقى حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال انى لست بعيسى بل انما أنا غيره ولبالغ فى تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا ان ليس الامر على ما ذكرتم فهذا جملة ما فى الموضع من السؤالات والجواب عن الاول ان كل من أثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على أن يخلق انسانا آخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور فكذا القول

فيما ذكرتم والجواب عن الثانى ان جبريل عليه السلام لو دفع الاعداء عنه أو أقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الاعداء عن نفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه الى السماء وما ألقى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد الالجاء والجواب عن الرابع أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين فى ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى فى آخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس ان بتقدير أن يكون الذى ألقى شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جائز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال فى تلك الواقعة وبالجملة فالاسئلة التى ذكروها أمور تتطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى كل ما أخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولى الهداية * قوله تعالى (فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا فى الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين) اعلم أنه تعالى لما ذكر الى مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعده ذلك مفصلا ما فى ذلك الاختلاف أما الاختلاف فهو ان كفر قوم وآمن آخرون وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا شديدا فى الدنيا والآخرة وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات فهو ان يوفيهم اجورهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) أما عذاب الكافر فى الدنيا فهو من وجهين (أحدهما) القتل والسبى وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل فى عذاب الدنيا (والثانى) ما يلحق الكافر من الامراض والمصائب وقد اختلفوا فى أن ذلك هل هو عقاب أم لا قال بعضهم انه عقاب فى حق الكافر واذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا وقال الحسن ان مثل هذا اذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون أيضا ابتلاء وامتحانا ويكون جاريا مجرى الحدود التى تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه انه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضى بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فان قيل فقد سلمتم فى الوجه الاول انه عذاب للكافر على كفره وهذا على خلاف قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشئ لانتفاء غيره فوجب أن لا توجد المؤاخذة فى الدنيا وأيضا قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وذلك يقتضى حصول المجازاة فى ذلك اليوم لا فى الدنيا قلنا الآية الدالة على حصول العقاب فى الدنيا خاصة والآيات التى ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام (المسألة الثانية) لقائل أن يقول وصف العذاب بالشدة يقتضى أن يكون عقاب الكافر فى الدنيا أشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكفار وأخرى على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود فى الدنيا لان الآية فى بيان أمر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال (المسألة الثالثة) وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم فان قيل أليس قد يمتنع على الائمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذلك اذا زال العهد حل قتله * ثم قال تعالى (وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فنوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء يعنى فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فاحكم فأعذبهم وهو الاولى لانه نسق الكلام (المسألة الثانية) ذكر الذين آمنوا ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا (المسألة الثالثة) احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله فنوفيهم أجورهم فشبههم فى عبادتهم لاجل طلب الثواب بالمستأجر والكلام فيه أيضا قد تقدم والله أعلم (المسألة الرابعة) المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى قالوا لان مريد الشئ لا بد وأن يكون محبا له اذا كان ذلك الشئ من الافعال وانما تخالف

المحبة الارادة اذا علقتا بالاشخاص فقد يقال أحب زيدا ولا يقال أريده وأما اذا علقتا بالافعال فهما معا واحد اذا استعملتا على حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضى وعند أصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة ايصال الخير اليه فهو تعالى وان أراد كفر الكافر الا انه لا يريد ايصال الثواب اليه وهذه المسألة قد ذكرناها مرارا وأطوارا * ثم قال تعالى

(ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) ذلك اشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما وهو مبتدأ خبره نتلوه ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذى ونتلوه صلته ومن الآيات الخبر (المسألة الثانية) التلاوة والقصص واحد فى المعنى فان كلا منهما يرجع معناه الى شئ يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى أضاف التلاوة الى نفسه فى هذه الآية وفى قوله نتلو عليك من نبأ موسى وأضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك أحسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية مجرى تلاوته سبحانه وتعالى وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبريل صلى الله عليه وسلم لما كان بأمر من غير تفاوت أصلا أضيف ذلك اليه سبحانه وتعالى (المسألة الثالثة) قوله من الآيات يحتمل أن يكون المراد منه ان ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها الا قارئ من كتاب أو من يوحى اليه فظاهر انك لا تكتب ولا تقرأ فبقى ان ذلك من الوحى (المسألة الرابعة) الذكر الحكيم فيه قولان (الاول) المراد منه القرآن وفى وصف القرآن بكونه ذكرا حكيما وجوه (الاول) انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقرآن حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه (والثانى) معناه ذو الحكمة فى تأليفه ونظمه وكثرة علومه (والثالث) انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الازهرى وهو شائع فى اللغة لان حكمت يجرى مجرى أحكمت فى المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم فى القرآن انه أحكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى أحكمت آياته (والرابع) ان يقال القرآن لكثرة حكمه انه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التأويل (والقول الثانى) ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذى منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام أخبر انه تعالى أنزل هذا القصص مما كتب هنالك والله أعلم بالصواب * قوله تعالى (ان مثل عيسى عند الله كمثل

آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) أجمع المفسرون على ان هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله تعالى فقال ان آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون ابنا لله تعالى فكذا القول فى عيسى عليه السلام هذا حاصل الكلام وأيضا اذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز ان يخلق الله عيسى من دم مريم بل هذا أقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذى يجتمع فى رحم الام أقرب من تولده من التراب اليابس هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل (المسألة الاولى) مثل عيسى عند الله كمثل آدم أى صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون أى صفة الجنة (المسألة الثانية) قوله تعالى خلقه من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير بحال آدم قال الزجاج وهذا كما تقول فى الكلام مثلك كمثل زيد تريد ان تشبهه به فى أمر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا (المسألة الثالثة) اعلم أن العقل دل على انه لا بد للناس من والد أول والا لزم أن يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا الى أول وهو محال والقرآن دل على ان ذلك الوالد الاول هو آدم عليه السلام كما فى هذه الآية وقال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وقال هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه تعالى ذكر فى كيفية خلق آدم عليه السلام وجوها كثيرة (أحدها) انه مخلوق من التراب كما فى هذه الآية (والثانى) انه مخلوق من الماء قال الله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا

(والثالث) انه مخلوق من الطين قال الله تعالى الذى أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين (والرابع) انه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين (الخامس) انه مخلوق من طين لازب قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب (السادس) انه مخلوق من صلصال قال تعالى انى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون (السابع) انه مخلوق من عجل قال تعالى خلق الانسان من عجل (الثامن) قال تعالى لقد خلقنا الانسان فى كبد أما الحكماء فقالوا انما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه (الاول) ليكون متواضعا (الثانى) ليكون ستارا (الثالث) ليكون أشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة أهل الارض قال تعالى انى جاعل فى الارض خليفة (الرابع) أراد الحق اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التى هى أضوأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذى هو ألطف الاجرام وأعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم عليه السلام من التراب الذى هو أكثف الاجرام ثم أعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من أمواج مياه البحار وأبقاها معلقة فى الهواء حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخالق بلا مزاج وعلاج (الخامس) خلق الانسان من تراب ليكون مطفئا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لاتطفأ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله انى خالق بشرا من طين ثم انه فى المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعولة لانها هى التى تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه فى المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب ثم انه فى المرتبة السادسة أثبت له من الصفات ثلاثة أنواع (أحدها) انه من صلصال والصلصال اليابس الذى اذا حرك تصلصل كالخزف الذى يسمع من داخله صوت (والثانى) الحمأ وهو الذى استقر فى الماء مدة وتغير لونه الى السواد (والثالث) تغير رائحته قال تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه أى لم يتغير فهذه جملة الكلام فى التوفيق بين الآيات الواردة فى خلق آدم عليه السلام (المسألة الرابعة) فى الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضى أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له كن وذلك غير جائز وأجابوا عنه من وجوه (الاول) قال أبو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام تقديما من الازل الى الابد وأما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله فى الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن (والجواب الثانى) وهو الذى عول عليه القاضى انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن أى أحياه كما قال ثم أنشأناه خلقا آخر فان قيل الضمير فى قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم عليه السلام موجودا أجاب القاضى وقال بل كان موجودا وانما وجد بعد حياته وليست الحياة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم عليه السلام ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية أخرى مخصوصة وهى اما المزاج المعتدل أو النفس وينجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ماهى ولاشك انها من أغمض المسائل بل الجواب الصحيح أن يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم عليه السلام قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع (والجواب الثالث) ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخى هذا الخبر عن ذلك الخبر كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا ويقول القائل أعطيت زيدا اليوم ألفا ثم أعطيته أمس ألفين ومراده أعطيته اليوم ألفا ثم انا أخبركم انى أعطيته أمس ألفين فكذا قوله خلقه من تراب أى صيره خلقا سويا ثم انه يخبركم انى انما خلقته بأن قلت له كن (المسألة الخامسة) فى الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغى أن يقال ثم قال له كن فكان فلم لم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب

تأويل الكلام ثم قال له كن فيكون فكان واعلم يا محمد أن ما قال له ربك كن فانه يكون لا محالة * قوله تعالى (الحق من ربك فلا تكن من الممترين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذى أنبأناك من قصة عيسى عليه السلام أو ذلك النبأ فى أمر عيسى عليه السلام الحق فحذف لكونه معلوما وقال أبو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره قوله من ربك وهذا كما يقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار فعل أى جاءك الحق وقيل أيضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق فلا تكن (المسألة الثانية) الامتراء الشك قال ابن الانبارى هو مأخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكان الشاك يجتذب بشكه مراء كاللبن الذى يجتذب عند الحلب ويقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمترى المزيد أى يجلبه (المسألة الثالثة) فى الحق تأويلان (الاول) قال أبو مسلم المراد ان هذا الذى أنزلت عليك هو الحق من خبر عيسى عليه السلام لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذى أنزل فى القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى يمترى يفتعل من المرية وهى الشك (والقول الثانى) ان المراد ان الحق فى بيان هذه المسألة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسألة ولا برهان أقوى من التمسك بهذه الواقعة والله أعلم (المسألة الرابعة) قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب فى الظاهر مع النبى صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضى انه كان شاكا فى صحة ما أنزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس فى الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهره مع النبى عليه الصلاة والسلام الا انه فى المعنى مع الامة قال تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء (والثانى) انه خطاب للنبى عليه الصلاة والسلام والمعنى فدم على يقينك وعلى ما أنت عليه من ترك الامتراء * قوله تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين) اعلم ان الله تعالى بين فى أول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد وأتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب والام لبشر بين لآدم عليه السلام أن يكون ابنا لله تعالى لم يلزم من عدم الاب البشرى لعيسى عليه السلام أن يكون ابنا لله تعالى الله عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم عليه السلام من التراب لم يبعد أيضا انخلاق عيسى عليه السلام من الدم الذى كان يجتمع فى رحم أم عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة فقال فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم الى آخر الآية ثم ههنا مسائل (المسألة الاولى) اتفق انى حين كنت بخوارزم أخبرت انه جاء نصرانى يدعى التحقيق والتعمق فى مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا فى الحديث فقال لى ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر او قبلناه لكن قلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ بطلت نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق ثم انهما حاصلان فى حق محمد وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد عليه السلام ضرورة ان عند الاستواء فى الدليل لا بد من الاستواء فى حصول المدلول فقال النصرانى أنا لا أقول فى عيسى عليه السلام انه كان نبيا بل أقول انه كان الها فقلت له الكلام فى النبوة لا بد وأن يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذى تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب أن لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص

حكاية مناظرة بين المصنف وبعض القسس

البشرى الجسمانى الذى وجد بعد ان كان معدوما وقتل بعد ان كان حيا على قولكم وكان طفلا أولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر فى بداهة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما (والوجه الثانى) فى ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا اضلاعه وانه كان يحتال فى الهرب منهم وفى الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد فان كان الها أو كان الاله حالا فيه أو كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية وأى حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال فى الفرار منهم وبالله اننى لا تعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد أن تكون بديهة العقل شاهدة بفساده (والوجه الثالث) وهو انه اما ان يقال بأن الاله هو هذا الشخص الجسمانى المشاهد أو يقال حل الاله بكليته فيه أو حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة أما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بأن اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقى العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذى تقتله اليهود اله فى غاية العجز وأما الثانى وهو ان الاله بكليته حل فى هذا الجسم فهو أيضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله فى الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله فى جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب وقوع التفرق فى اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف وأما الثالث وهو انه حل فيه بعض من أبعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك أيضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا فى الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب أن لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا فى تحقق الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا (الوجه الرابع) فى بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة فى العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه فى غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصرانى وما الذى دلك على كونه الها فقال الذى دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفى العالم فى الازل نفى الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فأقول لما جوزت حلول الاله فى بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل فى بدنى وبدنك وفى بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لانى انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدى ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول مفقود هاهنا فقلت له تبين الآن انك ما عرفت معنى قولى انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله فى بدن عيسى فعدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق منى ومنك عدم الحلول فى حقى وفى حقك بل وفى حق الكلب والسنور والفار ثم قلت ان مذهبا يؤدى القول به الى تجويز حلول ذات الله فى بدن الكلب والذباب لفى غاية الخسة والركاكة الوجه الثانى ان قلب العصا حية أبعد فى العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحى وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للاله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك أولى وعند هذا انقطع النصرانى ولم يبق له كلام والله أعلم (المسألة الثانية) روى انه عليه السلام لما أورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم أصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله أمرنى ان لم تقبلوا الحجة أن أباهلكم فقالوا يا أبا القاسم بل نرجع فننظر فى أمرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم

يا معشر النصارى أن محمدا نبي مرسل ولقد جاءكم بالكلام الحق فى أمر صاحبكم والله ما باهل قوم
نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان أبيتم الا الاصرار على دينكم
والاقامة على ما أنتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج
وعليه مرط من شعر أسود وكان قد احتضن الحسين وأخذ بيد الحسن وفاطمة تمشى خلفه وعلى رضى
الله عنه خلفها وهو يقول اذا دعوت فأمنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى انى لأرى وجوها
لو سألوا الله أن يزيل جبلا من مكانه لأزاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصرانى
الى يوم القيامة ثم قالوا يا أبا القاسم رأينا أن لا نباهلك وأن نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه فاذا
أبيتم المباهلة فأسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فأبوا فقال فانى أناجزكم القتال فقالوا
ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على أن لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدى اليك فى كل عام
ألفى حلة ألفا فى صفر وألفا فى رجب وثلاثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذى نفسى
بيده ان الهلاك قد تدلى على أهل نجران ولولا عنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادى نارا
ولاستأصل الله نجران وأهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا
وروى انه عليه السلام لما خرج فى المرط الاسود فجاء الحسن رضى الله عنه فأدخله ثم جاء الحسين رضى الله
عنه فأدخله ثم فاطمة ثم على رضى الله عنهما ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم
تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث (المسألة الثالثة) فمن حاجك
فيه أى فى عيسى عليه السلام وقيل الهاء تعود الى الحق فى قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان
عيسى عبد الله ورسوله عليه السلام وليس المراد ههنا بالعلم نفس العلم لان العلم الذى فى قلبه لا يؤثر فى ذلك
بل المراد بالعلم ما ذكره بالدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحى والتنزيل فقل تعالوا أصله تعاليوا لانه
تفاعلوا من العلو فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين وأصله العلو والارتفاع
فمعنى تعال ارتفع الا انه كثر فى الاستعمال حتى صار لكل مجئ وصار بمنزلة هلم (المسألة الرابعة)
هذه الآية دالة على ان الحسن والحسين عليهما السلام كانا ابنى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد أن
يدعو أبناءه فدعا الحسن والحسين فوجب أن يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى فى سورة الانعام ومن
ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى عليه السلام انما انتسب الى ابراهيم
عليه السلام بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا والله أعلم (المسألة الخامسة) كان فى الرى
رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصى وكان معلم الاثنى عشرية وكان يزعم ان عليا رضى الله عنه أفضل من
جميع الانبياء سوى محمد عليه السلام قال والذى يدل عليه قوله تعالى وأنفسنا وأنفسكم وليس المراد بقوله
وأنفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره وأجمعوا على ان ذلك الغير
كان على بن أبى طالب رضى الله عنه فدلت الآية على ان نفس على هى نفس محمد ولا يمكن أن يكون المراد
منه ان هذه النفس هى عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضى الاستواء
فى جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم فى حق النبوة وفى حق الفضل لقيام الدلائل على أن محمدا
عليه السلام كان نبيا وما كان على كذلك ولانعقاد الاجماع على أن محمدا عليه السلام كان أفضل من على
رضى الله عنه فيبقى فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على أن محمدا عليه السلام كان أفضل من سائر الانبياء
عليهم السلام فيلزم أن يكون على أفضل من سائر الانبياء فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية
ثم قال ويؤيد الاستدلال بهذه الآية الحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه السلام من
أراد أن يرى آدم فى علمه ونوحا فى طاعته وابراهيم فى خلته وموسى فى هيبته وعيسى فى صفوته فلينظر الى
على بن أبى طالب رضى الله عنه فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا
رضى الله عنه أفضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله عليه وسلم وأما سائر الشيعة فقد كانوا قديما

وحديثاً يستدلون بهذه الآية على أن علياً رضي الله عنه أفضل من سائر الصحابة وذلك لأن الآية لما دلت على أن نفس علي رضي الله عنه مثل نفس محمد عليه السلام الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد أفضل من الصحابة رضوان الله عليهم فوجب أن يكون نفس علي أفضل أيضاً من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمداً عليه السلام أفضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي أفضل ممن ليس بنبي وأجمعوا على ان علياً رضي الله عنه ما كان نبياً فلزم القطع بأن ظاهر الآية كما انه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص في حق سائر الانبياء عليهم السلام (المسألة السادسة) قوله ثم نبتهل أي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه وجهان أحدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه مأخوذ من قولهم عليه بهلة الله أي لعنته وأصله مأخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله أي لعنه وأبعده من رحمته من قولك أبهله اذا أهمله وناقة باهل لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه الله ووكله الى نفسه ومن وكله الى نفسه فهو هالك لا شك فيه فمن باهل انساناً فقال علي بهلة الله ان كان كذا يقول وكلني الله الى نفسي وفوضني الى حولي وقوتي أي من كلاءته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من شاء حلبها وأخذ لبنها لا قوة لها بالدفع عن نفسها ويقال أيضاً رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه ما يدفع عن نفسه والقول الاول أولى لانه يكون قوله ثم نبتهل أي ثم نجتهد في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم نبتهل أي ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذبين وهي تكرار * بقي في الآية سؤالات أربع (السؤال الاول) الاولاد اذا كانوا صغاراً لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلوات الله عليه أدخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فما الفائدة فيه والجواب ان عادة الله تعالى جارية بأن عقوبة الاستئصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقاباً وفي حق الصبيان لا يكون عقاباً بل يكون جارياً مجرى اماتتهم وايصال الآلام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على أولاده وأهله شديدة جداً فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام أحضر صبيانه ونساءه مع نفسه وأمرهم بأن يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك أبلغ في الزجر وأقوى في تخويف الخصم وأدل على وثوقه صلوات الله عليه وعلى آله بأن الحق معه (السؤال الثاني) هل دلت هذه الواقعة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الجواب انها دلت على صحة نبوته عليه السلام من وجهين (أحدهما) وهو انه عليه السلام خوفهم بنزول العذاب عليهم ولو لم يكن واثقاً بذلك لكان ذلك منه سعياً في اظهار كذب نفسه لان بتقدير أن يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ كان يظهر كذبه فيما أخبر ومعلوم ان محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان من أعقل الناس فلا يليق به أن يعمل عملاً يفضي الى ظهور كذبه فلما أصر على ذلك علمنا انه انما أصر عليه لكونه واثقاً بنزول العذاب عليهم (وثانيهما) ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التوراة والانجيل ما يدل على نبوته والا لما أحجموا عن مباهلته فان قيل لم لا يجوز أن يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته خوفاً من أن يكون صادقاً فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين (الاول) ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول عليه الصلاة والسلام ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك (الثاني) انه قد نقل عن أولئك النصارى انهم قالوا انه والله هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستئصال فكان ذلك تصريحاً منهم بأن الامتناع عن المباهلة كان لأجل علمهم بأنه نبي مرسل من عند الله تعالى (السؤال الثالث) أليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم

ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل العذاب بهم البتة فكذا ههنا وأيضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما أخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه السورة على التعيين وجب أن يعتقد أن الامر كذلك (السؤال الرابع) قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله أم لا والجواب قال أبو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان أن تكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة أخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها والله أعلم * قوله تعالى

(ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويأمر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي أنزله على نبيه هو القصص الحق ليكون على ثقة من أمره والخطاب وان كان معه فالمراد به الكل (المسألة الثانية) هو في قوله لهو القصص الحق فيه قولان (أحدهما) أن يكون فصلا وعمادا ويكون خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجوز لانه أقرب الى المبتدا منه واصلها ان تدخل على المبتدا (والقول الثاني) انه مبتدا والقصص الحق خبره والجملة خبر ان (المسألة الثالثة) قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام ينزل من هو منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد (المسألة الرابعة) يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا وأصله اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا في أثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص أثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني المتتابعة ثم قال وما من اله الا الله وهذا يفيد تأكيد النفي لانك لو قلت عندي من الناس أحد افاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس من أحد أفاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك بعضهم فبأن لا يكون عندك كلهم أولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الله الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على أمرين (أحدهما) انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه تعالى قال هذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية بل لا بد وأن يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وأنتم قد اعترفتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وأنتم تقولون ان اليهود قتلوه (والثاني) انهم قالوا انه كان يخبر عن الغيوب وغيرها فيكون الها فكانه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وأن يكون حكيما أي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم ههنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره تعالى في أول السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب أن يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب والنهايات مع أن عيسى عليه السلام ما كان عزيزا غالبا وما كان حكيما عالما بالعواقب والنهايات فاعلم أن توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض أمرهم الى الله فان الله عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم * قوله تعالى

(قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون)

واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أورد على نصارى نجران أنواع الدلائل وانقطعوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار بأداء الجزية وقد كان عليه السلام حريصا على ايمانهم فكأنه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أي هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الالفاظ أما قوله تعالى يا أهل الكتاب ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) المراد نصارى نجران (والثاني) المراد يهود المدينة (والثالث) انها نزلت في الفريقين ويدل عليه وجهان (الاول) ان ظاهر اللفظ يتناولهما (والثاني) روي في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي عليه الصلاة السلام ما تريد الا أن نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا أن نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فأنزل الله تعالى هذه الآية وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه لما أورد الدلائل عليهم أولا ثم باهلهم ثانيا فعدل في هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله تعالى يا أهل الكتاب وهذا الاسم من أحسن الاسماء وأكمل الالقاب حيث جعلهم أهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كتاب الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله أراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف أما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان أصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه الى حيث يدعى اليه أما قوله الى كلمة سواء بيننا فالمعنى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا أنصف وترك ظلمه أعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم وأخذ أكثر مما أعطى زال الاعتدال فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا قوله كلمة سواء أي كلمة عادلة مستقيمة مستوية فاذا آمنا بها نحن وأنتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال ألا نعبد الا الله وفيه مسألتان (المسألة الاولى) محل أن في قوله ألا نعبد فيه وجهان (الاول) انه رفع باضمار هي كأن قائلا قال ما تلك الكلمة فقيل هي ألا نعبد (والثاني) خفض على البدل من كلمة (المسألة الثانية) انه تعالى ذكر ثلاثة أشياء (أولها) ألا نعبد الا الله (وثانيها) أن لا نشرك به شيئا (وثالثها) أن لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلاثة أب وابن وروح القدس فأثبتوا ذوات ثلاثة قديمة سواء وانما قلنا انهم أثبتوا ذوات ثلاثة قديمة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جازت عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما أثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد أشركوا وأما انهم اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله فيدل عليه وجوه (أحدها) انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم (والثاني) انهم كانوا يسجدون لاحبارهم (والثالث) قال أبو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة يظهر فيه أثر حلول اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم أثبتوا

في حقه معنى الربوبية (والرابع) هو انهم كانوا يطيعون أحبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الامور الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله فوجب أن يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وأيضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل وأيضا اذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله وجب أن لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون والمعنى ان أبوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني أظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان تحملوا غيركم عليه * قوله تعالى (يا أهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما أنزلت التوراة والانجيل الا من بعده أفلا تعقلون) اعلم أن اليهود كانوا يقولون ان ابراهيم كان على ديننا والنصارى كانوا يقولون كان ابراهيم على ديننا فأبطل الله عليهم ذلك بان التوراة والانجيل ما أنزلا الا من بعده فكيف يعقل أن يكون يهوديا أو نصرانيا فان قيل فهذا أيضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابراهيم كان على دين الاسلام والاسلام انما أنزل بعده بزمان طويل فان قلتم ان المراد أن ابراهيم كان في أصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الآن فنقول فلم لا يجوز وأيضا أن تقول اليهود ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود وتقول النصارى ان ابراهيم كان نصرانيا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه النصارى فكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابراهيم لا ينافي كونه يهوديا أو نصرانيا بهذا التفسير كما ان كون القرآن نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن أخبر ان ابراهيم كان حنيفا مسلما وليس في التوراة والانجيل ان ابراهيم كان يهوديا أو نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول أما ان النصارى ليسوا على ملة ابراهيم فالامر فيه ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمن ابراهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمن ابراهيم لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لملة ابراهيم لا محالة وأما ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فذلك لانه لا شك انه كان لله سبحانه وتعالى تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان الموصل لتلك التكاليف الى الخلق واحد من البشر ولا شك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذن قد كان قبل مجيء موسى أنبياء وكانت لهم شرائع معينة فاذا جاء موسى فاما أن يقال انه جاء بتقرير تلك الشرائع أو بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب تلك الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع آخر سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم فبطل قول اليهود والنصارى بأن ابراهيم كان يهوديا أو نصرانيا فهذا هو المراد من الآية والله أعلم قوله تعالى (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها أنتم بالمد والهمزة وقرأ نافع وأبو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمزة والقصر على وزن صنعتم وقرأ ابن عامر بالمد دون الهمز فمن حقق فعلى الاصل لانهما حرفان ها وأنتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال (المسألة الثانية) اختلفوا في أصل ها أنتم فقيل ها تنبيه والاصل أنتم وقيل أصله أأنتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت الماء وأرقت وهؤلاء مبني على الكسر وأصله أولاء دخلت عليه ها التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين خبر أنتم في قوله ها أنتم قلنا فيه ثلاثة أوجه الاول قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستأنفة مبينة للجملة الاولى يعني أنتم هؤلاء

الا تخصيص الحق وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني أن يكون أنتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى أولاء على معنى الذي ومابعده صلة له الثالث أن يكون أنتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير أنتم ياهؤلاء حاججتم (المسألة الثالثة) المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التوراة والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لاعلم لكم به وهو ادعاؤكم ان شريعة ابراهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه السلام ثم يحتمل في قوله ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يصفهم بالعلم حقيقة وانما أراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لاعلم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في المخالفة والموافقة وأنتم لاتعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وبكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابراهيم على دين الاسلام أتريدون به الموافقة في الاصول أو في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بأن ابراهيم أيضا على دين اليهود أعني ذلك الدين الذي جاء به موسى فكان أيضا على دين النصارى أعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان أديان الانبياء لايجوز أن تكون مختلفة في الاصول وان أردتم به الموافقة في الفروع فلزم أن لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقرآن ما كان موجودا في زمان ابراهيم عليه السلام فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم قلنا جاز أن يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز أيضا أن يقال المراد به الفروع وذلك لان الله نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمن محمد صلى الله عليه وسلم نسخ شرع موسى عليه السلام بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمن ابراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون محمد عليه السلام صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد عليه السلام موافقا لشرع ابراهيم عليه السلام فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان أولى الناس بابراهيم فريقان أحدهما من اتبعه ممن تقدم والآخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام قوله تعالى (ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا أنفسهم وما يشعرون) اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة أهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من آمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا عليه السلام مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وأيضا ان موسى عليه السلام أخبر في التوراة بأن شرعه لايزول وأيضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على أن لايغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من آمن وأثنى الله عليهم بقوله منهم أمة مقتصدة ومن أهل الكتاب أمة قائمة وقيل نزلت هذه الآية في معاذ وعمار بن ياسر وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم لان لو للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله تعالى يود أحدهم لو يعمر ألف سنة ثم قال تعالى وما يضلون الا أنفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم أنفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقوله وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم أنفسهم عن معرفة الهدى

والحق

والحق لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بأنه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا فى اضلال المؤمنين ثم ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون أى وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين قوله تعالى (يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون) اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة التى لا تشعر بما فى التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين أيضا حال الطائفة العارفة بذلك من احبارهم فقال يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) لم أصلها لما الا انها ما التى للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو فيمه ولمه (المسألة الثانية) فى قوله بآيات الله وجوه الاول ان المراد منها الايات الواردة فى التوراة والانجيل وعلى هذا القول فيه وجوه احدها ما فى هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام ومنها ما فى هذين الكتابين ان ابراهيم عليه السلام كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما ان الدين هو الاسلام واعلم ان على هذا القول المحتمل لهذه الوجوه نقول ان الكفر بالآيات يحتمل وجهين (أحدهما) انهم ما كانوا كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز (والثانى) انهم كانوا كافرين بنفس التوراة لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فأما قوله تعالى وأنتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وأنتم شهداء واعلم أن تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه عليه الصلاة والسلام أخبرهم بما يكتمونه فى أنفسهم و يظهرون غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز (القول الثانى) فى تفسير آيات الله انها هى القرآن وقوله وأنتم تشهدون يعنى انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا (القول الثالث) ان المراد بآيات الله جملة المعجزات التى ظهرت على يد النبى صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وأنتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم بدلالة المعجزات التى ظهرت على سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدالة على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بأن المعجز انما دل على صدق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام من هذا الوجه وأنتم تشهدون حصول هذا الوجه فى حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيقته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام على صدقهم

* قوله تعالى (يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون) اعلم أن علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان (احداهما) انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة فى الآية الاولى (وثانيتهما) انهم كانوا يجتهدون فى القاء الشبهات وفى اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة فى هذه الآية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلالة والمقام الثانى مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء أى تلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبى زور وقوله * اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا * (المسألة الثانية) اعلم ان الساعى فى اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل واما باخفاء الدليل الذى يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثانى أما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها (أحدها) تحريف التوراة فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد (وثانيها) انهم تواضعوا على اظهار الاسلام أول النهار ثم الرجوع

عنه فى اخر النهار لتشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة (وثالثها) أن يكون فى التوراة مايدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون فى التوراة أيضا مايوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا قول القاضى (ورابعها) انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بأن موسى عليه السلام حق ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لاينسخ وكل ذلك القاء للشبهات أما قوله تعالى وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة فى التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون فى اخفاء تلك الالفاظ التى كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان أهل البدعة فى زماننا يسعون فى أن لايصل الى عوامهم دلائل المحققين أما قوله وأنتم تعلمون ففيه وجوه (أحدها) انكم تعلمون انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا (وثانيها) وأنتم تعلمون أى أنتم أرباب العلم والمعرفة لاأرباب الجهل والخرافة وثالثها وأنتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم (المسألة الثالثة) قال القاضى قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دال على ان ذلك فعلهم لانه لايجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لالمحدث لزم نفى الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة أخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما ألزمتموه علينا والله أعلم * قوله تعالى (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل

على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل أردف ذلك بأن حكى عنهم نوعا واحدا من أنواع تلبيساتهم وهو المذكور فى هذه الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) قول بعضهم لبعض آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل أن يكون المراد كل ما أنزل وأن يكون المراد بعض ما أنزل (أما الاحتمال الاول) ففيه وجوه (الاول) ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة فى تشكيك ضعفة المسلمين فى صحة الاسلام وهو ان يظهروا تصديق ماينزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع فى بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما آمنوا به فى أول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب أن يكون ذلك لاجل انهم أهل الكتاب وقد تفكروا فى أمره واستقصوا فى البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافى انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين فى صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر رجلا من احبار يهود خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه أنا متى ألقينا هذه الشبهة فلعل أصحابه يرجعون عن دينه (الوجه الثانى) يحتمل أن يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من أهل الكتاب فان أمر هؤلاء المؤمنين فى اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف أمرهم واضمحل دينهم ويرجعوا الى دينكم وهذا قول أبى مسلم الاصفهانى ويدل عليه وجهان (الاول) انه تعالى لما قال ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا أتبعه بقوله بشر المنافقين وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن (الثانى) انه تعالى اتبع هذه الآية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذى كانوا عليه فكان قولهم آمنوا به وجه النهار أمرا بالنفاق (الوجه الثالث) قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه فى جميع ماجاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه فى بعض وكذبوه فى بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم له على الانصاف لاعلى العناد فيقبلوا قولكم (الاحتمال الثانى) أن يكون قوله آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره بعض ما أنزل الله والقائلون بهذا القول حملوه على أمر القبلة وذكروا فيه وجهين (الاول) قال ابن عباس وجه النهار أوله وهو صلاة الصبح واكفروا آخره

يعنى صلاة الظهر وتقريره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلى الى بيت المقدس بعد أن قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا أن يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة كان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب ابن الاشرف وغيره آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار يعنى آمنوا بالقبلة التى صلى اليها صلاة الصبح فهى الحق واكفروا بالقبلة التى صلى اليها صلاة الظهر وهى آخر النهار وهى الكفر (الثانى) انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة فى أول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة فى آخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان أهل الكتاب أصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة (المسألة الثانية) الفائدة فى اخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة من وجوه (الاول) ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما أطلعوا عليها أحدا من الاجانب فلما أخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (الثانى) انه تعالى لما أطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة أثر فى قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما أثرت هذه الحيلة فى قلب بعض من كان فى ايمانه ضعف (الثالث) ان القوم لما افتضحوا فى هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على أمثالها من الحيل والتلبيس (المسألة الثالثة) وجه النهار هو أوله والوجه فى اللغة مستقبل كل شئ لانه أول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب روى ثعلب عن ابن الاعرابى أتيته بوجه نهار وصدر نهار وشباب نهار أى أول النهار وأنشد الربيع ابن زياد فقال

من كان مسرورا بمقتل مالك * فليأت نسوتنا بوجه نهار

ثم قال تعالى (ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم) اتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان (الاول) المعنى ولا تصدقوا الا نبيا يقرر شرائع التوراة فأما من جاء بتغيير شئ من أحكام التوراة فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير تكون اللام فى قوله الا لمن تبع صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذا اللام صلة زائدة جائز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم (والثانى) انه ذكر قبل هذه الآية قوله آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره ثم قال فى هذه الآية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم أى لا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم كأنهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس الا بقاء أتباعكم على دينكم فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل أحد حفظ أتباعه وأشياعه على متابعته ثم قال تعالى قل ان الهدى هدى الله قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه الدين دين الله ومثله فى سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد من بيان انه كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول اما على الوجه الاول وهو قولهم لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذى هم عليه انما ثبت دينا من جهة الله لانه تعالى أمر به وأرشد اليه وأوجب الانقياد له واذا كان كذلك فمتى أمر بعد ذلك بغيره وأرشد الى غيره وأوجب الانقياد الى غيره كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيثما كان حكمه وجبت متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعنى الجهات كلها لله فله أن يحول القبلة الى أى جهة شاء وأما على الوجه الثانى فالمعنى ان الهدى هدى الله وقد جئتكم به فلن ينفعكم فى دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال تعالى أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما أن يكون من جملة كلام الله تعالى أو يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب الى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين (أما الاحتمال الاول)

ففيه وجوه (الاول) قرأ ابن كثير آن يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام فان أخذنا بقراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى أن كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه اياتنا قال أساطير الاولين والمعنى أمن أجل أن يؤتى أحد شرائع مثل ما أوتيتم من الشرائع ينكرون اتباعه ثم حذف الجواب للاختصار وهذا الحذف كثير يقول الرجل بعد طول العتاب لصاحبه وتعديده عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه أمن قلة احسانى اليك أمن اهانتى لك والمعنى أمن أجل هذا فعلت مافعلت ونظيره قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وهذا الوجه مروى عن مجاهد وعيسى بن عمر أما قراءة من قرأ بقصر الالف من أن فقد يمكن أيضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم انذرتهم أم لم تنذرهم بالمد والقصر وكذا قوله أن كان ذا مال وبنين قرئ بالمد والقصر وقال امرؤ القيس

تروح من الحى أم تبتكر * وماذا عليك ولم تنتظر

أراد اتروح من الحى فحذف الف الاستفهام واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ماشرحناه فى القراءة الاولى (الوجه الثانى) ان اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الهدى هدى الله فلا تنكروا أن يؤتى أحد سواكم من الهدى مثل ما أوتيتموه أو يحاجوكم يعنى هؤلاء المسلمين بذلك عند ربكم ان لم تقبلوا ذلك منهم أقصى مافى الباب انه يفتقر فى هذا التأويل الى اضمار قوله فلا تنكروا الا ان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى أن يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار (الوجه الثالث) ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدأ وقوله هدى الله بدل منه وقوله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لاشك ان بيان الله هو أن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم وهو دين الاسلام الذى هو أفضل الاديان وأن لا يحاجوكم يعنى هؤلاء اليهود عند ربكم فى الآخرة لانه يظهر لهم فى الآخرة انكم محقون وانهم مضلون وهذا التأويل ليس فيه الا انه لابد من اضمار حرف لا وهو جائز كما فى قوله تعالى ان تضلوا أى ان لا تضلوا (الوجه الرابع) الهدى اسم وهدى الله بدل منه وأن يؤتى أحد خبره والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى أحد مثل ما أوتيتم وعلى هذا التأويل فقوله أو يحاجوكم عند ربكم لابد فيه من اضمار والتقدير أو يحاجوكم عند ربكم فيقضى لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو ماهديتكم به من دين الاسلام الذى من حاجكم به عندى قضيت لكم عليه وفى قوله عند ربكم مايدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم وذلك مشعر بأنه يحكم لهم ولا يحكم عليهم (والاحتمال الثانى) أن يكون قوله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم من تتمة كلام اليهود وفيه تقديم وتأخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم الا لاهل دينكم وأسروا تصديقكم بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل ما أوتيتم ولا تفشوه الا الى أشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام أما قوله أو يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على أن يؤتى والضمير فى يحاجوكم لاحد لانه فى معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة وعندى ان هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه (الاول) ان جد القوم فى حفظ أتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام كان أعظم من جدهم فى حفظ غير اتباعهم وأشياعهم عنه فكيف يليق أن يوصى بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند اتباعهم وأشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا فى غاية البعد (والثانى) ان على هذا التقدير يختل النظم ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء (والثالث) ان على هذا التقدير لابد من الحذف

فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله ولابد من حذف قل فى قوله قل ان الفضل بيد الله (الرابع) انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزأى كلام واحد فان هذا فى غاية البعد عن الكلام المستقيم قال القفال يحتمل أن يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما أمر الله نبيه أن يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم فى هذا الموضع قولا باطلا لاجرم ادب رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يقابله بقول حق ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة آمنت بالله أو يقول لا اله الا الله أو يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله أو يحاجوكم عند ربكم ثم أمر النبى صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم فى هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى آخر الآية (الاشكال الخامس) فى هذه الوجوه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المصدق بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغى أن يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام فى قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى اضمار الباء او ما يجرى مجراه فى قوله ان يؤتى لان التقدير ولا تصدقوا الا من تبع دينكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم فقد اجتمع فى هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال أبو على الفارسى لا يبعد أن يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لا تكون اللام زائدة لكن لابد من اضمار حرف الباء او ما يجرى مجراه على كل حال فهذا محصل ما قيل فى تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود أمرين (أحدهما) أن يؤمنوا وجه النهار ويكفروا آخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين فى صحة الاسلام فأجاب عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله وقوة بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا أثر (والثانى) انه حكى عنهم انهم استنكروا أن يؤتى أحد مثل ما أوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فأجاب عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو فى اللغة عبارة عن الزيادة وأكثر ما يستعمل فى زيادة الاحسان والفاضل الزائد على غيره فى خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله أى انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء أى هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذى لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ولا يصح ذلك فى المستحق الا على وجه الجواز وقوله والله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما على كمال العلم فيصح منه لمكان القدرة أن يتفضل على أى عبد شاء بأى تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم أن لا يكون شئ من أفعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتأكيد لما تقدم والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على أن يؤتى بعض عباده مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته من يشاء والرحمة المضافة الى الله سبحانه أمر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت فى الشرف وعلو الرتبة الى أن لا تكون من جنس ما آتاهم بل تكون أعلى وأجل من أن تقاس الى ما آتاهم ويحصل من مجموع الآيتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده وأن قصر انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله فى القدرة والحكمة * قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين) اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الاول) انه تعالى حكى

عنهم فى الآية المتقدمة انهم ادعوا أنهم أوتوا من المناصب الدينية مالم يؤت أحد غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع أرباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم (والثانى) انه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة قبائح أحوالهم فيما يتعلق بالاديان وهو انهم قالوا لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم حكى فى هذه الآية بعض قبائح أحوالهم فيما يتعلق بمعاملة الناس وهو اصرارهم على الخيانة والظلم وأخذ أموال الناس فى القليل والكثير وههنا مسائل (المسألة الاولى) الآية دالة على انقسامهم الى قسمين بعضهم أهل الامانة وبعضهم أهل الخيانة وفيه أقوال (الاول) ان أهل الامانة منهم هم الذين أسلموا أما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم فى الدين وأخذ أموالهم ونظير هذه الآية قوله تعالى ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون مع قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون (الثانى) أن أهل الامانة هم النصارى وأهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ماذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأى طريق كان (الثالث) قال ابن عباس أودع رجل عبد الله بن سلام ألفا ومائتى أوقية من ذهب فأدى اليه وأودع آخر فنحاص بن عاذورا دينارا فخانه فنزلت الآية (المسألة الثانية) يقال امنته بكذا وعلى كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شئ فقد صار ذلك الشئ فى معنى الملتصق به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته وأيضا صار المودع كالمستعلى على تلك الامانة والمستولى عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين وقيل ان معنى قولك امنتك بدينار أى وثقت بك فيه وقولك امنتك عليه أى جعلتك امينا عليه وحافظا له (المسألة الثالثة) المراد من ذكر القنطار والدينار ههنا العدد الكثير والعدد القليل يعنى ان فيهم من هو فى غاية الامانة حتى لو اؤتمن على الاموال الكثيرة أدى الامانة فيها ومنهم من هو فى غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشئ القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها (الاول) ان القنطار ألف ومائتا أوقية قالوا لان الآية نزلت فى عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش ألفا ومائتى أوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار (الثانى) روى عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال (الثالث) قيل القنطار هو ألف ألف دينار أو ألف ألف درهم وقد تقدم القول فى تفسير القنطار (المسألة الرابعة) قرأ حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر يؤده بسكون الهاء وروى ذلك عن أبى عمرو وقال الزجاج هذا غلط من الراوى عن أبى عمرو كما غلط فى بارئكم باسكان الهمزة وانما كان أبو عمرو يختلس الحركة واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بأن قال الجزم ليس فى الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكنى والاسماء لا تجزم فى الوصل وقال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فتقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم أنتم وقمتم وأصلها الرفع وأنشد * لما رأى ان لا دعه ولا شبع * وقرئ أيضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة فى الهاء وهو الاصل * ثم قال تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا مادمت عليه قائما وفيه مسئلتان (المسألة الاولى) فى لفظ القائم وجهان منهم من حمله على حقيقته قال السدى يعنى الا مادمت قائما على رأسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه مادمت قائما على رأسه فان انظرت وأخرت انكر ومنهم من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضى والمطالبة قال ابن قتيبة أصله ان المطالب للشئ يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة أى عاملة بأمر الله غير تاركة ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام به وان لم يكن ثم قيام (الثانى) قال ابو على الفارسى القيام فى اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك فى قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله دينا قيما أى دائما ثابتا لا ينسخ فمعنى قوله الا مادمت عليه قائما أى دائما

ثابتا

ثابتا فى مطالبتك اياه بذلك المال (المسألة الثانية) يدخل تحت قوله من ان تأمنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس فى الآية مايدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا أيضا ان الآية نزلت فى ان رجلا أودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عاذورا فخان هذا اليهودى فى القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبناه من أموال العرب سبيل وهاهنا مسائل (المسألة الاولى) ذكروا فى السبب الذى لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها (الاول) انهم مبالغون فى التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأى طريق كان * روى فى الخبر انه لما نزلت هذه الآية قال عليه السلام كذب أعداء الله مامن شئ كان فى الجاهلية الا وهو تحت قدمى الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر (الثانى) ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا أكلنا أموال عبيدنا (الثالث) ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روى ان اليهود بايعوا رجالا فى الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود أن من انتقل من دين باطل الى دين آخر باطل كان فى حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا فى الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين أسلموا بالردة (المسألة الثانية) نفى السبيل المراد منه نفى القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس (المسألة الثالثة) الامى منسوب الى الام وسمى النبى صلى الله عليه وسلم أميا قيل لانه كان لا يكتب وذلك لان الام أصل الشئ فمن لا يكتب فقد بقى على أصله فى أن لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهى أم القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه (الاول) انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور فى التوراة وكانوا كاذبين فى ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته أعظم وجرمه أفحش (الثانى) انهم يعلمون كون الخيانة محرمة (الثالث) انهم يعلمون ما على الخائن من الاثم ثم قال تعالى بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم أن فى بلى وجهين (أحدهما) انه لمجرد نفى ما قبله وهو قوله ليس علينا فى الاميين سبيل فقال الله تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل فى ذلك وهذا اختيار الزجاج قال وعندى وقف التمام على بلى وبعده استئناف (والثانى) ان كلمة بلى كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده وذلك لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن أحباء الله تعالى فذكر الله تعالى ان أهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن الوقف على بلى وقوله من أوفى بعهده مضى الكلام فى معنى الوفاء بالعهد والضمير فى بعهده يجوز ان يعود على اسم الله فى قوله ويقولون على الله الكذب ويجوز أن يعود على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وههنا سؤالان (السؤال الاول) بتقدير أن يكون الضمير عائدا الى الفاعل وهو من فانه يحتمل انه لو وفى أهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة فانهم يكتسبون محبة الله تعالى الجواب الامر كذلك فانهم اذا أوفوا بالعهود أوفوا أول كل شئ بالعهد الاعظم وهو ما أخذ الله عليهم فى كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو اتقوا الله فى ترك الخيانة لاتقوه فى ترك الكذب على الله وفى ترك تحريف التوراة (السؤال الثانى) أين الضمير الراجع من الجزاء الى من (الجواب) عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم أن هذه الآية دالة على تعظيم أمر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات محصورة فى أمرين التعظيم لامر الله

والشفقة على خلق الله فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا لان ذلك سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على خلق الله ولما أمر الله به كان الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان هذه العبارة مشتملة على جميع أنواع الطاعات والوفاء بالعهد كما يمكن في حق الغير يمكن أيضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس هو الآتي بالطاعات والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب * قوله تعالى

(ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم) اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها (الاول) انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في أموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في أموال الناس لا تتمشى الا بالايمان الكاذبة لا جرم ذكر عقيب تلك الآية هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الايمان الكاذبة (الثاني) انه تعالى لما حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله على كل مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك (الثالث) انه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانتهم في أموال الناس ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم في تعظيم أسمائه حين يحلفون بها كذبا ومن الناس من قال هذه الآية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها انما نزلت في أقوام أقدموا على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفت الروايات في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله أحوالهم في الآيات المتقدمة ومنهم من خصها بغيرهم أما الاول ففيه وجهان (الاول) قال عكرمة انها نزلت في أحبار اليهود كتموا ما عهد الله اليهم في التوراة من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بأيديهم غيره وحلفوا انه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي أوف بعهدكم (الثاني) انها نزلت في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بأيديهم كتابا في ذلك وحلفوا انه من عند الله وهو قول الحسن وأما الاحتمال الثاني ففيه وجوه (الاول) انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم له في أرض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل أقم بينتك فقال الرجل ليس لي بينة فقال للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فأنزل الله تعالى هذه الآية فنكل الاشعث عن اليمين ورد الارض الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج (الثاني) قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته (الثالث) نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما الى الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض فتوجه اليمين على امرئ القيس فقال أنظرني الى الغد ثم جاء من الغد وأقر له بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما أمر الله به ويدخل فيه ما نصب عليه الادلة ويدخل فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسول ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وقال وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا وقال يوفون بالنذر وقال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء وذلك لان المشتري يأخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطى والمأخوذ ثمن للآخر وأما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف التي يؤكد بها الانسان خبره من وعد أو وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم واعلم انه تعالى فرع على ذلك الشرط وهو الشراء بعهد الله والايمان ثمنا قليلا خمسة أنواع من الجزاء أربعة منها في بيان صيرورتهم محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في أشد العذاب أما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله أولئك لا خلاق لهم في الآخرة اشارة الى حرمانهم عن منافع الآخرة وأما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله

ولا

ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز وأما الخامس وهو قوله ولهم عذاب أليم فهو اشارة الى العقاب ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم فى شرح كل واحد من هذه الخمسة (أما الاول) وهو قوله لاخلاق لهم فى الآخرة فالمعنى لانصيب لهم فى خير الآخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها اسقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط أيضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء (وأما الثانى) وهو قوله ولا يكلمهم الله ففيه سؤال وهو انه تعالى قال فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقال فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الآيتين وبين تلك الآية قال القفال فى الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع غيره كلامه فى الدنيا فانما ذلك بسخط الله عليه واذا سخط انسان على آخر قال له لا أكلمك وقد يأمر بحجبه عنه ويقول لا أرى وجه فلان واذا جرى ذكره لم يذكره بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله منه وهذا هو الجواب الصحيح ومنهم من قال لا يبعد أن يكون اسماع الله جل جلاله أولياءه كلامه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى هذه الآية انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول (وأما الثالث) وهو قوله تعالى ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد به نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه وأعاد نظره اليه مرة بعد أخرى فلهذا السبب صار نظر الله عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ولا يجوز أن يكون المراد من هذا النظر الرؤية لانه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئى التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الهنا عن أن يكون جسما وقد احتج الخالف بهذه الآية على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية والالزم فى هذه الآية أن لا يكون الله تعالى رائيا لهم وذلك باطل (وأما الرابع) وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه (الاول) ان لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها (والثانى) لا يزكيهم أى لا يثني عليهم كما يثني على أوليائه الازكياء والتزكية من المزكى للشاهد مدح منه له واعلم أن تزكية الله عباده قد تكون على ألسنة الملائكة كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار وقال وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة وقد تكون بغير واسطة اما فى الدنيا فكقوله التائبون العابدون وأما فى الآخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم (وأما الخامس) وهو قوله ولهم عذاب أليم فاعلم أنه تعالى لما بين حرمانهم عن الثواب بين كونهم فى العقاب الشديد المؤلم * قوله تعالى (وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) اعلم أن هذه الآية تدل على أن الآية المتقدمة نازلة فى اليهود بلا شك لان هذه الآية نازلة فى حق اليهود وهى معطوفة على ماقبلها فهذا يقتضى كون تلك الآية المتقدمة نازلة فى اليهود أيضا واعلم أن اللي عبارة عن عطف الشئ ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشئ اذا انحرف والتوى فلان على اذا غير أخلاقه عن الاستواء الى ضده ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلانا عن رأيه اذا أماله عنه وفى الحديث لى الواجد ظلم وقال تعالى وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا فى الدين اذا عرفت هذا الاصل ففى تأويل الآية وجوه (الاول) قال القفال رحمه الله قوله يلوون ألسنتهم معناه أن يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها فى حركات الاعراب تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير فى لسان العرب فلا يبعد مثله فى العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك فى الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من التوراة كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون ألسنتهم وهذا تأويل فى غاية الحسن (الثانى)

نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذى كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ثم قالوا هذا من عند الله اذا عرفت هذا فنقول ان لى اللسان تثنيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلى اللسان ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم فى الشئ الواحد فيقولون فى المدح خطيب مصقع وفى الذم مكثار ثرثار فقوله وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ثم قال وما هو من الكتاب أى وما هو من الكتاب الحق المنزل من عند الله بقى ههنا سؤالان (السؤال الاول) الى ماذا يرجع الضمير فى قوله لتحسبوه الجواب الى ما دل عليه قوله يلوون ألسنتهم وهو المحرف (السؤال الثانى) كيف يمكن ادخال التحريف فى التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقرير يكون هذا التحريف ممكنا والاصوب عندى فى تفسير الآية وجه آخر وهو ان الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلى الالسنة وهذا مثل ما أن المحق فى زماننا اذا استدل بآية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الاسئلة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت فكذا فى هذه الصورة ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله واعلم ان من الناس من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التأكيد أما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل ما لم يكن فى الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعى قد ثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفى خاص ثم عطف عليه النفى العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وأيضا يجوز أن يكون المراد من الكتاب التوراة ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود فى كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام مثل أشعياء وارمياء وحيقوق وذلك لان القوم فى نسبة ذلك التحريف الى الله كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتوراة نسبوا ذلك المحرف الى انه من التوراة وان وجدوا قوما عقلاء أذكياء زعموا انه موجود فى كتب سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائى والكعبى به على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالا لو كان لى اللسان بالتحريف والكذب خلقا لله تعالى لصدق اليهود فى قولهم انه من عند الله ولزم الكذب فى قوله تعالى انه ليس من عند الله وذلك لانهم أضافوا الى الله ما هو من عنده والله ينفى عن نفسه ما هو من عنده ثم قال وكفى خزيا لقوم يجعلون اليهود أولى بالصدق من الله قال وليس لاحد أن يقول المراد من قولهم هو من عند الله انه كلام الله وكتابه قال لانا لو حملناه على هذا الوجه فحينئذ لا يبقى بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فرق واذا لم يبق الفرق لم يحسن العطف وأجاب الكعبى عن هذا السؤال أيضا من وجهين آخرين (الاول) ان كون المخلوق من عند الخالق أوكد من كون المأمور به من عند الآمر به وحمل الكلام على الوجه الاقوى أولى (والثانى) ان قوله وما هو من عند الله نفى مطلق لكونه من عند الله وهذا ينفى كونه من عند الله بوجه من الوجوه فوجب أن لا يكون من عنده

لا بالخلق ولا بالحكم والجواب أما قول الجبائى لو حملنا قوله تعالى ويقولون هو من عند الله على انه كلام الله لزم التكرار فجوابه ما ذكرنا ان قوله وما هو من الكتاب معناه انه غير موجود فى الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكماً لله تعالى ثابتاً بقول الرسول أو بطريق آخر فلما قال وما هو من عند الله ثبت نفى كونه حكماً لله تعالى وعلى هذا الوجه زال التكرار (وأما الوجه الاول) من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبى فجوابه ان الجواب لا بد وأن يكون منطبقاً على السؤال والقوم ما كانوا فى ادعاء ان ما ذكروه وفعلوه خلق الله تعالى بل كانوا يدعون انه حكم الله ونازل فى كتابه فوجب أن يكون قوله وما هو من عند الله عائداً الى هذا المعنى لا الى غيره وبهذا الطريق يظهر فساد ما ذكره فى الوجه الثانى والله أعلم ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم واعلم انه ان كان المراد من التحريف تغيير ألفاظ التوراة واعراب ألفاظها فالمقدمون عليه يجب أن يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب وان كان المراد منه تشويش دلالة تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب القاء الشكوك والشبهات فى وجوه الاستدلالات لم يبعد اطباق الخلق الكثير عليه والله أعلم * قوله تعالى (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون) اعلم انه تعالى لما بين أن عادة علماء أهل الكتاب التحريف والتبديل أتبعه بما يدل على ان من جملة ما حرفوه ما زعموا ان عيسى عليه السلام كان يدعى الالهية وانه كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) فى سبب نزول هذه الآية وجوه (الاول) قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الآية (الثانى) قيل ان أبا رافع القرظى من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك ونتخذك رباً فقال عليه الصلاة والسلام معاذ الله أن نعبد غير الله أو ان نأمر بغير عبادة الله فما بذلك بعثنى ولا بذلك أمرنى فنزلت هذه الآية (الثالث) قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك فقال عليه الصلاة والسلام لا ينبغى لاحد أن يسجد لاحد من دون الله ولكن اكرموا نبيكم واعرفوا الحق لاهله (الرابع) أن اليهود لما ادعوا ان أحداً لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم ان كان الامر كما قلتم وجب أن لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الاقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية فان قوله ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله مثل قوله اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله (المسألة الثانية) اختلفوا فى المراد بقوله ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله على وجوه (الاول) قال الاصم معناه انهم لو أرادوا أن يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً اذاً لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات (الثانى) ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام موصوفون بصفات لا يحسن مع تلك الصفات ادعاء الالهية والربوبية منها ان الله تعالى آتاهم الكتاب والوحى وهذا لا يكون الا فى النفوس الطاهرة والارواح الطيبة كما قال الله تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع أن يصدر عنها هذه الدعوى ومنها ان ايتاء النبوة لا يكون الا بعد كمال العلم وذلك لا يمنع من هذه الدعوى وبالجملة فللانسان قوتان نظرية وعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الاخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة

لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمالات في القوة النظرية والعملية يمتنع من مثل هذا القول والاعتقاد (الثالث) ان الله تعالى لايشرف عبده بالنبوة والرسالة الا اذا علم منه انه لا يقول مثل هذا الكلام (الرابع) ان الرسول ادعى انه يبلغ الاحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو أمرهم بعبادة نفسه فحينئذ تبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم انه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك انه يحرم عليه هذا الكلام لان ذلك محرم على كل الخلق وظاهر الآية يدل على انه انما لم يكن له ذلك لاجل ان الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة وأيضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لان من ادعى على رجل فعلا فقيل له ان فلانا لا يحل له أن يفعل ذلك لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وانما أراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم ان عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني الها من دون الله فالمراد اذا ماقدمناه ونظيره قوله تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه لا على وجه التحريم والحظر وكذا قوله تعالى ما كان لنبي أن يغل والمراد النفي لا النهي والله أعلم (المسألة الثالثة) قوله أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة اشارة الى ثلاثة أشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لان الكتاب السماوي ينزل أولا ثم انه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واليه الاشارة بالحكم فان أهل اللغة والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم ثم اذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ ذلك الى الخلق وهو النبوة فما أحسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسألتان (المسألة الاولى) القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروى عن أبي عمرو برفعها أما النصب فعلى تقدير لا تجتمع النبوة وهذا القول والعامل فيه أن وهو معطوف عليه بمعنى ثم أن يقول وأما الرفع فعلى الاستئناف (المسألة الثانية) حكى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى كونوا عبادا لي انه لغة مزينة يقولون للعبيد عبادا ثم قال ولكن كونوا ربانيين وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في هذه الآية اضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فأضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الاضمار اذا كان في الكلام مايدل عليه ونظيره قوله تعالى وأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم أي فيقال لهم ذلك (المسألة الثانية) ذكروا في تفسير الرباني أقوالا (الاول) قال سيبويه الرباني المنسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة فاذا انسبوا الى الشعر قالوا شعري والى الرقبة رقبي والى اللحية لحيي (والثاني) قال المبرد الربانيون أرباب العلم واحدهم رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس أي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بأمرهم فالالف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته وعلى قول المبرد الرباني مأخوذ من التربية (الثالث) قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس فالربانيون هم ولاة الائمة والعلماء وذكر هذا أيضا في قوله تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار أي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان ومعنى الآية على هذا التقدير لا أدعوكم الى أن تكونوا عبادا لي ولكن أدعوكم الى أن تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم أمر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله ويحتمل أن يكون الوالي سمي ربانيا لانه يطاع كالرب تعالى فنسب اليه (الرابع) قال أبو عبيدة أحسب ان هذه الكلمة ليست بعربية انما هي عبرانية أو سريانية وسواء كانت عربية أو عبرانية فهي تدل على الانسان الذي علم وعمل بما علم واشتغل بتعليم طرق الخير ثم قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه مسائل (المسألة الاولى) في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب

قراءتان (احداهما) تعلمون من العلم وهي قراءة عبد الله بن كثير وأبي عمرو ونافع (والثانية) تعلمون من التعليم وهي قراءة الباقين من السبعة وكلاهما صواب لانهم كانوا يعلمونه في أنفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج أبو عمرو على ان قراءته أرجح بوجهين (الاول) انه قال تدرسون ولم يقل تدرّسون بالتشديد (الثاني) ان التشديد يقتضي مفعولين والمفعول ههنا واحد وأما الذين قرؤا بالتشديد فزعموا ان المفعول الثاني محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب أو غيركم الكتاب وحذف لان المفعول به قد يحذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على أن التشديد أولى بوجهين (الاول) ان التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم أولى (الثاني) أن الربانيين لا يكتفون بالعلم حتى يضموا اليه التعليم لله تعالى ألا ترى انه تعالى أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن (المسألة الثانية) نقل ابن جني في المحتسب عن أبي حيوة انه قرأ تدرسون بضم التاء ساكنة الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي أن يكون هذا منقولا من درس هو وأدرس غيره وكذلك قرأ وأقرأ غيره وأكثر العرب على درس ودرّس وعليه جاء المصدر على التدريس (المسألة الثالثة) ما في القراءتين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله تعالى فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام ان العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي أن يكون كونه ربانيا أمرا مغايرا لكونه عالما ومعلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك الا أن يكون بحيث يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة فان يكون الداعي له الى جميع الافعال طلب مرضاة الله والصارف له عن كل الافعال الهرب عن عقاب الله واذا ثبت ان الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ثبت انه يمتنع منه أن يأمر الخلق بعبادته وحاصل الحرف شيء واحد وهو ان الرسول هو الذي يكون منتهى جهده وجده صرف الارواح والقلوب عن الخلق الى الحق فمثل هذا الانسان كيف يمكن أن يصرف عقول الخلق عن طاعة الحق الى طاعة نفسه وعند هذا يظهر انه يمتنع في أحد من الانبياء صلوات الله عليهم أن يأمر غيره بعبادته (المسألة الرابعة) دلت الآية على أن العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونقة بمنظرها ولا منفعة بثمرها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ثم قال تعالى (ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع أما النصب فوجهه أن يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان (أحدهما) ان تجعل لا مزيدة والمعنى ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا كما تقول ما كان لزيد أن أكرمه ثم يهينني ويستخف بي (والثاني) أن تجعل لا غير مزيدة والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير والمسيح فلما قالوا أتريد أن نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر أن يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والانبياء وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر لانه بعد انقضاء الآية وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع عن الاول ما روى عن ابن مسعود انه قرأ ولن يأمركم (المسألة الثانية) قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج لا يأمركم محمد وقيل لا يأمركم عيسى وقيل لا يأمركم الانبياء بأن تتخذوا الملائكة أربابا كما فعلته قريش (المسألة الثالثة) انما خص الملائكة والنبيين بالذكر لان الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى أيأمركم بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون وفيه مسائل (المسألة الاولى) الهمزة

في أيأمركم استفهام بمعنى الانكار أي لا يفعل ذلك (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله بعد
اذ أنتم مسلمون دليل على أن المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم في أن
يسجدوا له (المسألة الثالثة) قال الجبائي الآية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل به
والايمان بالله هو المعرفة به وذلك لان الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله تعالى أيأمركم بالكفر ثم ان
هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وظاهر هذا يدل على
معرفتهم بالله فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله دل ذلك على أن الايمان به ليس هو المعرفة والكفر به
تعالى ليس هو الجهل به والجواب ان قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني به مجرد الجهل بكونه موجودا
بل نعني به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية انه لا شريك له في المعبودية فلما جهل هذا فقد
جهل بعض صفاته * قوله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم اصري قالوا أقررنا
قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) اعلم أن المقصود
من هذه الآيات تعديد تقرير الاشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية وهو انه تعالى أخذ الميثاق من
الانبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بأنهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه وأخبر
انهم قبلوا ذلك وحكم تعالى بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الآية فحاصل
الكلام انه تعالى أوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم الا ان هذه المقدمة
الواحدة لا تكفي في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ما لم يضم اليها مقدمة أخرى وهي ان محمدا رسول الله
جاء مصدقا لما معهم وعند هذا لقائل أن يقول هذا اثبات للشئ بنفسه لانه اثبات لكونه رسولا بكونه
رسولا والجواب ان المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه وحينئذ يسقط هذا السؤال والله أعلم
ولنرجع الى تفسير الالفاظ أما قوله واذ أخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا أهل الكتاب
اذ أخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج واذكر يا محمد في القرآن اذ أخذ الله ميثاق النبيين أما قوله ميثاق
النبيين فاعلم أن المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى المفعول فيحتمل أن يكون الميثاق مأخوذا منهم
ويحتمل أن يكون مأخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في تفسير هذه الآية على هذين الوجهين
(أما الاحتمال الاول) وهو انه تعالى أخذ الميثاق منهم في أن يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا
قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس رحمهم الله وقيل ان الميثاق هذا مختص بمحمد صلى الله عليه وسلم وهو
مروي عن علي وابن عباس وقتادة والسدي رضوان الله عليهم واحتج أصحاب هذا القول على صحته
من وجوه (الاول) ان قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق النبيين يشعر بأن آخذ الميثاق هو الله تعالى
والمأخوذ منهم هم النبيون فليس في الآية ذكر الامة فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن أن يجاب
عنه من وجوه (الاول) ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه
الذي قلنا يكون اضافته اليهم اضافة الفعل الى الفاعل وهو الموثق له ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل
أقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا أقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون
التقدير واذ أخذ الله الميثاق الذي وثقه الله للانبياء على أممهم (الثاني) أن يراد ميثاق أولاد النبيين
وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد بن عدنان كذا
والمراد أولادهم وقومهم فكذا ههنا (الثالث) أن يكون المراد من لفظ النبيين أهل الكتاب وأطلق
هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد عليه الصلاة والسلام
لانا أهل الكتاب ومنا كان النبيون (الرابع) انه كثيرا ورد في القرآن لفظ النبي والمراد منه أمته قال
تعالى يا أيها النبي اذا طلقتم النساء (الحجة الثانية لاصحاب هذا القول) ما روي انه عليه الصلاة والسلام

قال

قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية أما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعى (الحجة الثالثة) ما نقل عن على رضى الله عنه انه قال ان الله تعالى ما بعث آدم عليه السلام ومن بعده من الانبياء عليهم الصلاة والسلام الا أخذ عليهم العهد لئن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه فهذا يمكن نصرة هذا القول به والله أعلم (الاحتمال الثانى) ان المراد من الآية ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم أن يؤمنوا به وأن ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه (الاول) ما ذكره أبو مسلم الاصفهانى فقال ظاهر الآية يدل على أن الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل الانبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين أخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث محمد عليه السلام علمنا ان الذين أخذ الميثاق عليهم ليسوا هم النبيين بل هم أمم النبيين قال ومما يؤكد هذا انه تعالى حكم على الذين أخذ عليهم الميثاق انهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالانبياء عليهم السلام وانما يليق بالامم أجاب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية ان الانبياء لو كانوا فى الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ونظيره قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا ههنا وقال ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقال فى صفة الملائكة ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزى الظالمين مع انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يسبقونه بالقول وبأنهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا ههنا ونقول انه سماهم فاسقين على تقدير التولى فان اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض والتقدير فى قوله لئن أشركت ليحبطن عملك فكذا ههنا (الحجة الثانية) ان المقصود من هذه الآية أن يؤمن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم واذا كان الميثاق مأخوذا عليهم كان ذلك أبلغ فى تحصيل هذا المقصود من أن يكون مأخوذا على الانبياء عليهم السلام وقد أجيب عن ذلك بأن درجات الانبياء عليهم السلام أعلى وأشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه الآية على ان الله تعالى أوجب على جميع الانبياء أن يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا فى الاحياء وانهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلأن يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على أممهم كان ذلك أولى فكان صرف هذا الميثاق الى الانبياء أقوى فى تحصيل المطلوب من هذا الوجه (الحجة الثالثة) ما روى عن ابن عباس انه قيل له ان أصحاب عبد الله يقرؤن واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ونحن نقرأ واذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال ابن عباس رضى الله عنهما انما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم (الحجة الرابعة) ان هذا الاحتمال متأكد بقوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وبقوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل فى هذا الموضع والله أعلم بمراده وأما قوله تعالى لما آتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة أما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول أن ما اسم موصول والذى بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير للذى آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع الى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف من قوله أهذا الذى بعث الله رسولا وعليه سؤالان (السؤال الاول) اذا كانت ما موصولة لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الى الموصول والا لم يجز الا ترى انك لو قلت الذى قام أبوه ثم انطلق زيد لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول

مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين ولم يقل فان الله لا يضيع أجره وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ولم يقل انا لا نضيع أجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا هاهنا (السؤال الثانى) ما فائدة اللام فى قوله لما قلنا هذه اللام هى لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد أفضل من عمرو ويحسن ادخالها على ما يجرى مجرى المقسم عليه لان قوله واذ أخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام (الوجه الثانى) وهو اختيار سيبويه والمازنى والزجاج ان ما هاهنا هى المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فاللام فى قوله لتؤمنن به هى المتلقية للقسم أما اللام فى لما هى لام تحذف تارة وتذكر أخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو أن فعلت فعلت فلفظة أن لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير كانت ما فى موضع نصب بآتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وانما لم يرض سيبويه بالقول الاول لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر وأما الوجه فى قراءة لما بكسر اللام فهو ان هذه اللام التعليل كأنه قيل أخذ ميثاقهم لهذا لان من يؤتى الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الانبياء والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه فى الوجه الاول وأما قراءة لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين (الاول) أن المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته (والثانى) ان أصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهى الميمان والنون المنقلبة ميما بادغامها فى الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب من قراءة حمزة فى المعنى (المسألة الثانية) قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين ولان هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة فى قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذى ينزل على عبده آيات بينات والحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية وما بعدها لانه تعالى قال قبل هذه الآية واذ أخذ الله وقال بعدها اصرى وأجاب نافع عنه بأن أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبنى اسرائيل ألا تتخذوا من دونى ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه والله أعلم (المسألة الثالثة) انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار باب واسع فى القرآن ومن العلماء من التزم فى هذه الآية اضمارا آخر وأراح نفسه عن تلك التكلفات التى حكيناها عن النحويين فقال تقدير الآية واذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما يقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكلف تلك التعسفات واذا كان لا بد من التزام الاضمار فهذا الاضمار الذى به ينتظم الكلام نظما بينا جليا أولى من تلك التكلفات (المسألة الرابعة) فى قوله لما آتيتكم من كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب اما أن يكون مع الانبياء أو مع الامم فان كان مع الانبياء فجميع الانبياء ما أوتوا الكتاب وانما أوتى بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال أظهر والجواب عنه من وجهين الاول ان جميع الانبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثانى أن أشرف الانبياء عليهم السلام هم الذين أوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف أشرف الانواع (المسألة الخامسة)

الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها (المسألة السادسة) كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبيينا لما كقولك ما عندي من الورق دانقين أما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات (السؤال الاول) ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ أخذ الله ميثاق النبيين على أخذ ميثاق أممهم فقد زال السؤال وان حملناه على أخذ ميثاق النبيين أنفسهم كان قوله ثم جاءكم أي جاء في زمانكم (السؤال الثاني) كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات وأصول الشرائع فأما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة وفاق وأيضا فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية أحواله مذكورة في التوراة والانجيل فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم (السؤال الثالث) حاصل الكلام ان الله تعالى أخذ الميثاق على جميع الانبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل أن يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على ان الانقياد لامر الله واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا أخبرهم بعد ذلك ان الله أمر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من أخذ الميثاق ويحتمل أن يكون المراد من أخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت أحواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين أما على الوجه الاول فقوله رسول وأما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم أما قوله لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى أوجب الايمان به أولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به لام القسم كانه قيل والله لتؤمنن به ثم قال تعالى قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل (المسألة الاولى) ان فسرنا قوله تعالى واذ أخذ الله ميثاق النبيين بأنه تعالى أخذ المواثيق على الانبياء كان قوله تعالى أأقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين أأقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا أخذ الميثاق بأن الانبياء عليهم الصلاة والسلام أخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله قال أأقررتم أي قال كل نبي لامته أأقررتم وذلك لانه تعالى أضاف أخذ الميثاق الى نفسه وان كانت النبيون أخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمقصود ان الانبيا بالغوا في اثبات هذا المعنى وتأكيده فلم يقتصروا على أخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول وأكدوا ذلك بالاشهاد (المسألة الثانية) الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه وأقره غيره والمقر بالشيء يقره على نفسه أي يثبته أما قوله تعالى وأخذتم على ذلكم اصري أي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل أي لا يقبل منها فدية وقال ويأخذ الصدقات أي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا فسمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يؤصر أي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرئ أصري ويجوز أن يكون لغة في اصر * ثم قال تعالى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين وفي تفسير قوله فاشهدوا وجوه (الاول) فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وأنا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا انشهادة الله وشهادة بعضهم على بعض (الثاني) ان

قوله فاشهدوا خطاب للملائكة (الثالث) ان قوله فاشهدوا أي ليجعل كل أحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا على أنفسنا وهذا من باب المبالغة (الرابع) فاشهدوا أي بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكي لا يبقى لاحد عذر في الجهل به وأصله ان الشاهد هو الذي يبين صدق الدعوى (الخامس) فاشهدوا أي فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعاين له (السادس) اذا قلنا ان أخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء عليهم السلام بأن يكونوا شاهدين عليهم وأما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتأكيد وتقوية الالزام وفيه فائدة أخرى وهي انه تعالى وان أشهد غيره فليس محتاجا الى ذلك الاشهاد لانه تعالى لا يخفى عليه خافيه لكن لضرب من المصلحة لانه سبحانه وتعالى يعلم السر وأخفى ثم انه تعالى ضم اليه تأكيدا آخر فقال فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون يعني من أعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك هذا شرط والفعل الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزاء والله أعلم * قوله تعالى (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى أن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله وأوجبه على جميع من مضى من الانبياء والامم لزم أن كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله فلهذا قال بعده أفغير دين الله يبغون وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء المنقطة من تحتها لوجهين (أحدهما) رداً لهذا الى قوله وأولئك هم الفاسقون (والثاني) انه تعالى انما ذكر حكاية أخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فلما أصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار أفغير دين الله يبغون وقرأ أبو عمرو تبغون بالتاء خطابا لليهود وغيرهم من الكفار ويرجعون بالياء ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله أسلم من في السموات والارض وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله أأقررتم وأخذتم وأيضا فلا يبعد أن يقال للمسلم والكافر ولكل أحد أفغير دين الله تبغون مع علمكم بأنه أسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله (المسألة الثانية) الهمزة للاستفهام والمراد استنكار أن يفعلوا ذلك أو تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره أيبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه تعالى قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه أهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل وأما الفاء فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان (أحدهما) التقدير فأولئك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل أوغير دين الله يبغون جاز الا ان في الفاء فائدة زائدة كانه قيل أفبعد أخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون (المسألة الثالثة) روى ان فريقين من أهل الكتاب اختصموا الى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابراهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه أولى به فقال عليه الصلاة والسلام كلا الفريقين بريء من دين ابراهيم عليه السلام فقالوا ما نرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك فنزلت هذه الآية ويبعد عندي حمل هذه الآية على هذا السبب لان على هذا التقدير تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الآية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فأعلمهم الله تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله ومعبودا سوى الله سبحانه ثم بين ان التمرد على الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلاء فقال وله أسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون وفيه مسألتان (المسألة الاولى) الاسلام هو الاستسلام والانقياد

والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه (الاول) وهو الاصح عندي ان كل ماسوى الله سبحانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذن كل ماسوى الله فهو منقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم ان في هذا الوجه لطيفة أخرى وهي ان قوله وله أسلم يفيد الحصر أي وله أسلم كل من في السموات والارض لا لغيره فهذه الآية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ماسواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنائه سواء كان عقلا أو نفسا أو روحا أو جسما أو جوهرا أو عرضا أو فاعلا أو فعلا ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده (الوجه الثاني) في تفسير هذه الآية انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده واما أن ينزلوا عليه طوعا أو كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت وأشباه ذلك وأما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره (الثالث) أسلم المسلمون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا (الرابع) ان كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للآلام كرها (الخامس) ان انقياد الكل انما حصل وقت أخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى (السادس) قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة وأما أهل الارض فبعضهم بالطوع وبعضهم بالكره وأقول انه سبحانه ذكر في تخليق السموات والارض هذا وهو قوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين وفيه أسرار عجيبة أما قوله واليه ترجعون فالمراد ان من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الى حيث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق (المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد أطاعه واذا وافقه فقد طاوعه قال ابن السكيت يقال طاع له وأطاع فانتصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال وتقديره طائعا وكارها كقولك أتاني ركضا أي راكضا ولا يجوز أن يقال أتاني كلاما أي متكلما لان الكلام ليس بضرب للاتيان والله أعلم

* قوله تعالى (قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة انه انما أخذ الميثاق على الانبياء في تصديق الرسول الذي يأتي مصدقا لما معهم بين في هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم فقال قل آمنا بالله الى آخر الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) وحد الضمير في قل وجمع في آمنا وفيه وجوه (الاول) انه تعالى حين خاطبه انما خاطبه بلفظ الوحدان وعلمه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء (الثاني) انه خاطبه أولا بخطاب الوحدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ثم قال آمنا تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان أصحابه يوافقونه عليه (الثالث) انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله قل ليظهر به كونه مصدقا لما معهم ثم قال آمنا تنبيها على ان هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله (المسألة الثانية) قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء لان الايمان بالله أصل الايمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما أنزل عليه لان كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة أحوالها الا بما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم فكان ما أنزل على محمد كالاصل لما أنزل

على سائر الانبياء فلهذا قدمه عليه وفى المرتبة الثالثة ذكر بعض الانبياء وهم الانبياء الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ويختلفون فى نبوتهم والاسباط هم اسباط يعقوب عليه السلام الذين ذكر الله أممهم الاثنى عشر فى سورة الاعراف وانما أوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم السلام لفوائد (احداها) اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء لان هذا الشرط كان معتبرا فى أخذ الميثاق (وثانيها) التنبيه على ان مذاهب أهل الكتاب متناقضة وذلك لانهم انما يصدقون النبى الذى يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضى ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل (وثالثها) انه قال قبل هذه الآية أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والارض وهذا تنبيه على ان اصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله فهاهنا أظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ليزول عنه وعن أمته ماوصف أهل الكتاب به من منازعة الله فى الحكم والتكليف (ورابعها) ان فى الآية الاولى ذكر انه أخذ الميثاق على جميع النبيين أن يؤمنوا بكل من يأتى بعدهم من الرسل وهاهنا أخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بأن يؤمن بكل من أتى قبله من الرسل ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتى بعده من الرسل فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على انه لانبى بعده البتة فان قيل لم عدى أنزل فى هذه الآية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء قلنا لوجود المعنيين جميعا لان الوحى ينزل من فوق وينتهى الى الرسل فجاء تارة باحد المعنيين وأخرى بالآخر وقيل أيضا انما قيل علينا فى حق الرسول لان الوحى ينزل عليه والينا فى حق الامة لان الوحى يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف الاترى الى قوله بما أنزل اليك وأنزل اليك الكتاب والى قوله آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا (المسألة الثالثة) اختلف العلماء فى ان الايمان بهؤلاء الانبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف ان شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال انها تصير منسوخة قال نؤمن انهم كانوا أنبياء ورسلا ولا نؤمن بأنهم الآن أنبياء ورسل ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضى نسخ النبوة قال نؤمن انهم أنبياء ورسل فى الحال فتنبه لهذا الموضع (المسألة الرابعة) قوله لانفرق بين أحد منهم فيه وجوه (الاول) قال الاصم التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض وقد يكون لاجل القول بانهم ما كانوا على سبيل واحد فى الطاعة لله والمراد من هذا الوجه يعنى نقر بأنهم كانوا باسرهم على دين واحد فى الدعوة الى الله وفى الانقياد لتكاليف الله (الثانى) قال بعضهم المراد لانفرق بين أحد منهم بأن نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى (الثالث) قال أبو مسلم لانفرق بين أحد منهم أى لانفرق ما أجمعوا عليه وهو كقوله واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذم قوما وصفهم بالتفريق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون أما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه (الاول) ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره وفيه تنبيه على ان حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السموات والارض (والثانى) قال أبو مسلم ونحن له مسلمون أى مستسلمون لامر الله بالرضى وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله وهم أهل السلم والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله (الثالث) أن قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له أسلمنا لالغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم لايفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال والله أعلم قوله تعالى

(ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين) اعلم انه تعالى لما قال فى آخر الآية المتقدمة ونحن له مسلمون اتبعه بأن بين فى هذه الآية ان الدين ليس الا الاسلام وان كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله لان القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى ان كل من له دين سوى الاسلام فكما انه لا يكون

مقبولا عند الله فكذلك يكون من الخاسرين والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين الباطل واعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الايمان هو الاسلام اذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه الا ان ظاهر قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا يقتضي كون الاسلام مغايرا للايمان ووجه التوفيق بينهما ان تحمل الآية الاولى على العرف الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي قوله تعالى (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين اولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم)

اعلم انه تعالى لما عظم أمر الاسلام والايمان بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الاسلام فقال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في سبب النزول أقوال (الاول) قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت هذه الآية في عشرة رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم أخذوا يتربصون به ريب المنون فانزل الله تعالى فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله الا الذين تابوا (الثاني) نقل أيضا عن ابن عباس انه قال نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات كفروا بغيا وحسدا (والثالث) نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الانصار حين ندم على ردته أرسل الى قومه أن اسألوا لي هل لي من توبة فأرسل اليه أخوه بالآية فأقبل الى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته قال القفال رحمه الله للناس في هذه الآية قولان منهم من قال ان قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم الى قوله واولئك هم الضالون نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار ثم على التقديرين ففيها أيضا قولان أحدهما انها في أهل الكتاب (والثاني) انها في قوم مرتدين عن الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه (المسألة الثانية) اختلف العقلاء في تفسير قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم أما المعتزلة فقالوا ان أصولنا تشهد بأنه تعالى هدى جميع الخلق الى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل الالطاف اذ لو لم يعم الكل بهذه الاشياء لصار الكافر والضال معذورا ثم انه تعالى حكم بأنه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد من تفسير هذه الهداية بشئ آخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) المراد من هذه الهداية منع الالطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على ايمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام فدلت هذه الآيات على ان المهتدي قد يزيده الله هدى (الثاني) ان المراد انه تعالى لا يهديهم الى الجنة قال تعالى ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار (الثالث) انه لا يمكن أن يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لان على هذا التقدير يلزم أن يكون الكفر أيضا من الله تعالى لانه تعالى اذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا واذا لم يخلقها كان كافرا ضالا ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح أن يذمهم الله على الكفر ولم يصح أن يضاف الكفر اليهم لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر فانه تعالى قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم فأضاف الكفر اليهم وذمهم على ذلك الكفر فهذا جملة أقوالهم في هذه

الآية وأما أهل السنة فقالوا المراد من الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت سنة الله في دار التكليف ان
كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد فكأنه تعالى قال كيف يخلق الله
فيهم المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وأرادوه والله أعلم (المسألة الثالثة) قوله وشهدوا فيه
قولان (الاول) انه عطف والتقدير بعد أن آمنوا وبعد أن شهدوا ان الرسول حق لان عطف الفعل
على الاسم لا يجوز فهو في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل
على الفعل (الثاني) ان الواو للحال باضمار قد والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم
حال ما شهدوا ان الرسول حق (المسألة الرابعة) تقدير الآية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم
وبعد الشهادة بأن الرسول حق وقد جاءهم البينات فعطف الشهادة بأن الرسول حق على الايمان
والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فيلزم ان الشهادة بأن الرسول حق مغاير للايمان وجوابه ان مذهبنا ان
الايمان هو التصديق بالقلب والشهادة هو الاقرار باللسان وهما متغايران فصارت هذه الآية من
هذا الوجه دالة على أن الايمان مغاير للاقرار باللسان وانه معنى قائم بالقلب (المسألة الخامسة) اعلم
انه تعالى استعظم كفر القوم من حيث انه حصل بعد خصال ثلاث (أحدها) بعد الايمان (وثانيها)
بعد شهادة كون الرسول حقا (وثالثها) بعد مجيء البينات واذا كان الامر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا
بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة فيكون الكفر بعد هذه الاشياء أقبح لان مثل هذا الكفر يكون
كالمعاندة والجحود وهذا يدل على أن زلة العالم أقبح من زلة الجاهل أما قوله تعالى والله لا يهدي القوم
الظالمين ففيه سؤالان (السؤال الاول) قال في أول الآية كيف يهدي الله قوما وقال في آخرها والله
لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين ثم انه تعالى
عمم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال والله لا يهدي القوم الظالمين (السؤال الثاني)
لم سمى الكافر ظالما الجواب قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر أورد نفسه
موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه ثم قال تعالى أولئك جزاؤهم ان عليهم
لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها والمعنى انه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد ايمانهم يمنعهم
الله تعالى من هدايته ثم بين ان الامر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم
في الآخرة على سبيل التأبيد والخلود واعلم أن لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعاد من
الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم
بسبب ظلمهم وكفرهم فصلح أن يكون جزاء لذلك وههنا سؤالان (السؤال الاول) لم عم جميع الناس
ومن يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه (الاول) قال أبو مسلم له أن يلعنه وان كان لا يلعنه (والثاني) انه
في الآخرة يلعن بعضهم بعضا قال تعالى كلما دخلت أمة لعنت أختها وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم
ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن للكفار من الكفار (والثالث) كان الناس
هم المؤمنون والكفار ليسوا من الناس ثم لما ذكر اللعن الثلاث قال أجمعين (الرابع) وهو الاصح عندي
ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا بكافر فاذا لعن الكافر
وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك (السؤال الثاني) قوله خالدين فيها أي خالدين
في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان (الاول) ان التخليد في اللعن على معنى انهم يوم القيامة
لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من أحوالهم من أن يلعنهم لاعن من
هؤلاء (الثاني) ان المراد بخلود اللعن خلود أثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب فعبر عن خلود أثر اللعن
بخلود اللعن ونظيره قوله تعالى من أعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه (الثالث) قال ابن
عباس قوله خالدين فيها أي في جهنم فعلى هذا الكناية عن غير مذكور واعلم أن قوله خالدين فيها نصب
على الحال مما قبله وهو قوله تعالى عليهم لعنة الله ثم قال لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون معنى

الانظار الى التأخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة فالمعنى انه لا يجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العقاب من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة نعوذ بالله منه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا منه ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى ينضاف اليها العمل الصالح فقال وأصلحوا أى أصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بأن يعلنوا بأنا كنا على الباطل حتى انه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها ثم قال فان الله غفور رحيم وفيه وجهان (الاول) غفور لقبائحهم فى الدنيا بالستر رحيم فى الآخرة بالعفو (الثانى) غفور بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء فى قوله فان الله غفور رحيم لانه يشبه الجزاء وتقدير الكلام ان تابوا فان الله يغفر لهم

* قوله تعالى (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون) وفى الآية مسألتان (المسألة الاولى) اختلفوا فيما به يزداد الكفر والضابط ان المرتد يكون فاعلا للزيادة بأن يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة وقد يكون فاعلا للزيادة بأن يضم الى ذلك الكفر كفرا آخر وعلى هذا التقدير الثانى ذكروا فيه وجوها (الاول) ان أهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه فى كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين وانكارهم لكل معجزة تظهر (الثانى) ان اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب انكارهم عيسى والانجيل ثم ازدادوا كفرا بسبب انكارهم محمدا عليه الصلاة والسلام والقرآن (والثالث) ان الآية نزلت فى الذين ارتدوا وذهبوا الى مكة وازديادهم الكفر انهم قالوا نقيم بمكة نتربص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون (الرابع) المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع الى الاسلام على سبيل النفاق فسمى الله تعالى ذلك النفاق كفرا (المسألة الثانية) انه تعالى حكم فى الآية الاولى بقبول توبة المرتدين وحكم فى هذه الآية بعدم قبولها وهو يوهم التناقض وأيضا ثبت بالدليل انه متى وجدت التوبة بشروطها فانها تكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون فى تفسير قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه (الاول) قال الحسن وقتادة وعطاء السبب انهم لا يتوبون الا عند حضور الموت والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن (الثانى) أن يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ولم يحصل فى قلوبهم اخلاص (الثالث) قال القاضى والقفال وابن الانبارى انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان وبين انه أهل اللعنة الا أن يتوب ذكر فى هذه الآية انه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة فان التوبة الاولى تصير غير مقبولة وتصير كأنها لم تكن قال وهذا الوجه أليق بالآية من سائر الوجوه لان التقدير الا الذين تابوا وأصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا كذلك ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم (الرابع) قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لان الذى لا تقبل توبته من الكفار هو الذى يموت على الكفر كأنه قيل ان اليهود والمرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر داخلون فى جملة من لا تقبل توبتهم (الخامس) لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فان التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل وأقول جملة هذه الجوابات انما تمشى على ما اذا حملنا قوله ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص فى زمان التكليف فأما الجواب الذى حكيناه عن القفال والقاضى فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق أو على الاستغراق أما قوله وأولئك هم الضالون ففيه سؤالان (الاول) وأولئك هم الضالون ينفى كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل كافر فهو ضال سواء كفر بعد الايمان أو كان كافرا فى الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال (السؤال الثانى) وصفهم أولا بالتمادى

على الكفر والغلو فيه والكفر أقبح أنواع الضلال والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء بما هو أقوى حالا منه لا بما هو أضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير تحصل المبالغة * قوله تعالى (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين) اعلم أن الكافر على ثلاثة أقسام (أحدها) الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله الا الذين تابوا وأصلحوا فان الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله في الآية المتقدمة وقال انه لن تقبل توبته وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الآية ثم انه تعالى أخبر عن هؤلاء بثلاثة أشياء الاول قوله فلن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به قال الواحدي ملء الشيء قدر ما يملؤه وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير أن يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك اذا قلت هو أحسن الناس فقد أخبرت عن حسنه ولم تبين في ماذا فاذا قلت وجها او فعلا فقد بينته ونصبته على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لان النصب أخف الحركات فيجعل كانه لا عامل فيه قال صاحب الكشاف وقرأ الاعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالان (السؤال الاول) لم قيل في الآية المتقدمة لن تقبل بغير فاء وفي هذه الآية فلن يقبل بالفاء الجواب ان دخول الفاء يدل على أن الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الآية يدل على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر (السؤال الثاني) ما فائدة الواو في قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا فيه وجوها (الاول) قال الزجاج انها للعطف والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى من العذاب بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري قال وهذا أوكد في التغليظ لانه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه (الثاني) الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله فلن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية (الثالث) وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا أتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية فأما اذا لم يقبل منه الفدية أيضا كان ذلك غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بتلك المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الارض ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبيها على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق فبأن لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق أولى (السؤال الثالث) ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا ينفع الذهب البتة في الدار الآخرة فما فائدة قوله لن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا الجواب فيه وجهان أحدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلو انهم كانوا قد أنفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا لن يقبل الله تعالى ذلك منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة (والثاني) ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن أعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على أعز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله وبالجملة فالمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العقاب (النوع الثاني) من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله ولهم عذاب أليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب أردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب أليم أي مؤلم (النوع الثالث) من الوعيد قوله وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه

لاخلاص

لا خلاص لهم عن هذا العذاب الاليم بسبب الفدية بين أيضا انه لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة
والشفاعة ولاصحابنا ان يحتجوا بهذه الآية على اثبات الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم تهديد وعيد
الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى فى حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر
والله اعلم قوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة
علم المؤمنين كيفية الانفاق الذى ينتفعون به فى الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وبين
فى هذه الآية ان من أنفق مما أحب كان من جملة الابرار ثم قال فى آية أخرى ان الابرار لفى نعيم وقال أيضا
ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا وقال أيضا ان الابرار لفى نعيم على الارائك
ينظرون تعرف فى وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفى ذلك فليتنافس
المتنافسون وقال ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى لما فصل فى سائر الآيات
كيفية ثواب الابرار اكتفى هاهنا بأن ذكر ان من أنفق ما أحب نال البر وفيه لطيفة أخرى وهى انه تعالى
قال ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر
والملائكة الى آخر الآية فذكر فى هذه الآية أكثر أعمال الخير وسماه بالبر ثم قال فى هذه الآية لن
تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان أتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة فى تلك الآية
فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان اذا أنفق ما يحبه كان
ذلك أفضل الطاعات وهاهنا بحث وهو ان لقائل أن يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون يقتضى أن من أنفق مما أحب فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الآيات
الدالة على عظم الثواب للابرار فهذا يقتضى ان من أنفق ما أحب وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت
بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال ان الانسان لا يمكنه أن ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاق
ذلك المحبوب الى وجدان محبوب أشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا فى الدنيا
الا اذا تيقن سعادة الآخرة ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة الا اذا أقر بوجود الصانع العالم
القادر وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه
انفاق الدنيا فى الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة فى الدين ولنرجع الى التفسير فنقول
فى الآية مسائل (المسألة الاولى) كان السلف اذا أحبوا شيئا جعلوه لله روى انه لما نزلت هذه
الآية قال أبو طلحة يا رسول الله لى حائط بالمدينة وهو أحب أموالى الى أفأتصدق به فقال عليه السلام
بخ بخ ذاك مال رابح وانى أرى أن تجعلها فى الاقربين فقال أبو طلحة أفعل يا رسول الله فقسمها فى أقاربه
ويروى انه جعلها بين حسان بن ثابت وأبى بن كعب رضى الله عنهما وروى ان زيد بن حارثة رضى الله
عنه جاء عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه وجعله فى سبيل الله فحمل عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم اسامة فوجد زيد فى نفسه فقال عليه السلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية أعجبته
فأعتقها فقيل له لم أعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون (المسألة الثانية)
للمفسرين فى تفسير البر قولان (أحدهما) ما به يصيرون أبرارا حتى يدخلوا فى قوله ان الابرار لفى نعيم
فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة (والثانى) الثواب والجنة فكأنه قال لن تنالوا هذه
المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه أما القائلون بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج
بقوله ولكن البر من آمن بالله الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقال أبو ذر ان البر
هو الخير وهو قريب مما تقدم وأما الذين قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر اى لن تنالوا ثواب
البر ومنهم من قال المراد بر الله أولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برنى فلان
بكذا وبر فلان لا ينقطع عنى وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين الى قوله أن تبروهم
(المسألة الثالثة) اختلف المفسرون فى قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه

لحب الخير الشديد ومنهم من قال أن تكون الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا أحد تفاسير الحب في هذه الآية على حاجتهم اليه وقال ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه السلام أفضل الصدقة ما تصدقت به وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والاولى أن يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب (المسألة الرابعة) اختلف المفسرون في ان هذا الانفاق هل هو الزكاة أو غيرها قال ابن عباس أراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة أموالكم وقال الحسن كل شئ أنفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة والقاضي اختار القول الاول واحتج عليه بأن هذا الانفاق وقف الله عليه كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب وأنا أقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة لكان أولى لان الآية مخصوصة بايتاء الاحب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكى أن يخرج أشرف أمواله وأكرمها بل الصحيح ان هذه الآية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب (المسألة الخامسة) نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الآية منسوخة بآية الزكاة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكاة كيف ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى (المسألة السادسة) قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال آخرون انها للتبيين وأما قوله (وما تنفقوا من شئ فان الله به عليم) ففيه سؤال وهو أن يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين (الاول) ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شئ فان الله به يجازيكم قل أم كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شئ منه فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون أبلغ من التصريح (والثاني) انه تعالى يعلم الوجه الذي لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعي اليه أهو الاخلاص أم الرياء ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود أم الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الآية قوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه قال صاحب الكشاف من في قوله من شئ لتبيين ما ينفقونه أي من أي شئ كان طيبا يحبونه أو خبيثا يكرهونه فان الله به عليم ويجازيكم على قدره قوله تعالى (كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) اعلم ان الآيات المتقدمة الى هذه الآية كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الالزامات الواردة على أهل الكتاب في هذا الباب وأما هذه الآية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الآية يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل الطعام كان حلا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلا والقوم نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الآن حرام كان حراما أبدا واذا عرفت هذا فنقول الآية تحتمل وجوها (الاول) ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ فأبطل الله عليهم ذلك بأن كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذاك الذي حرمه على نفسه كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى أولاده فقد حصل النسخ فبطل قولكم النسخ غير جائز ثم ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال أنكروا أن يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم الله بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان آدم عليه السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول عليه السلام منهم أن يحضروا التوراة فان التوراة ناطقة بأن بعض أنواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من احضار

التوراة لحصل عند ذلك أمور كثيرة تقوى دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أحدها ان هذا السؤال قد توجه عليهم فى انكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التوراة ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الاقرار بما هو فيها أخرى وثالثها ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا أميا لا يقرأ ولا يكتب فامتنع أن يعرف هذه المسألة الغامضة من علوم التوراة الا بخبر السماء فهذا وجه حسن علمى فى تفسير الآية وبيان النظم (الوجه الثانى) ان اليهود قالوا له انك تدعى انك على ملة ابراهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تأكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما فى دين ابراهيم فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة فى صحة دعواه فأجاب النبى صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بأن قال ان ذلك كان حلالا لابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب عليهم السلام الا أن يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة فى أولاده فأنكر اليهود ذلك فأمرهم الرسول عليه السلام باحضار التوراة وطالبهم بأن يستخرجوا منها آية تدل على ان لحوم الابل وألبانها كانت محرمة على ابراهيم عليه السلام فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا انهم كانوا كاذبين فى ادعاء حرمة هذه الاشياء على ابراهيم عليه السلام (الوجه الثالث) انه تعالى لما أنزل قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وقال أيضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم فدلت هذه الآيات على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبيح فعلهم وانه لم يكن شئ من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذى حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين (أحدهما) ان ذلك يدل على أن تلك الاشياء حرمت بعد أن كانت مباحة وذلك يقتضى وقوع النسخ وهم ينكرونه (والثانى) ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الافعال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين أنكروا كون حرمة هذه الاشياء متجددة بل زعموا انها كانت محرمة أبدا فطالبهم النبى صلى الله عليه وسلم بآية من التوراة تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه فافتضحوا فهذا وجه الكلام فى تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ أما قوله كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل ففيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف كل الطعام أى كل المطعومات أو كل أنواع الطعام وأقول اختلف الناس فى أن اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم أم لا ذهب قوم من الفقهاء والادباء الى انه يفيده واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) انه تعالى أدخل لفظ كل على لفظ الطعام فى هذه الآية ولولا ان لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات والا لما جاز ذلك (وثانيها) انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء وأكدوا هذا بقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا (وثالثها) انه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف أما من قال ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذى نصرناه فى اصول الفقه احتاج الى الاضمار الذى ذكره صاحب الكشاف (المسألة الثانية) الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل وزعم بعض أصحاب أبى حنيفة رحمة الله عليه انه اسم للبر خاصة وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول لانه استثنى من لفظ الطعام ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على أن ذلك الذى حرمه اسرائيل على نفسه كان شيئا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يؤكد ذلك قوله تعالى فى صفة الماء ومن لم يطعمه فانه منى وقال تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وأراد الذبائح وقالت عائشة رضى الله عنها ما لنا طعام الا الاسودان والمراد التمر والماء اذا عرفت هذا فنقول ظاهر هذه الآية يدل على أن جميع المطعومات كان حلا لبنى اسرائيل ثم قال

القفال لم يبلغنا انه كانت الميتة مباحة لهم مع انها طعام وكذا القول فى الخنزير ثم قال فيحتمل أن يكون ذلك على الاطعمة التى كان يدعى اليهود فى وقت الرسول صلى الله عليه وسلم انها كانت محرمة على ابراهيم وعلى هذا التقدير لا تكون الالف واللام فى لفظ الطعام للاستغراق بل للعهد السابق وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ومثله قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه انما خرج هذا الكلام على أشياء سألوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا فى هذه الآية (المسألة الثالثة) الحل مصدر يقال حل الشئ حلا كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى فى الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لاهن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والحلال واحد قال ابن عباس رضى الله عنهما فى زمزم هى حل وبل رواه سفيان بن عيينة فسئل سفيان ما حل فقال محلل أما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ففيه مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا فى الشئ الذى حرمه اسرائيل على نفسه على وجوه (الاول) روى ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر لئن عافاه الله ليحرمن أحب الطعام والشراب عليه وكان أحب الطعام اليه لحمان الابل وأحب الشراب اليه ألبانها وهذا قول أبى العالية وعطاء ومقاتل (والثانى) قيل انه كان به عرق النسا فنذر ان شفاه الله أن لا يأكل شيئا من العروق (الثالث) جاء فى بعض الروايات ان الذى حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التوراة ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بردا الى عيص أخيه الى أرض ساعير فانصرف الرسول اليه وقال ان عيص هو ذا يتلقاك ومعه أربعمائة رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لاخيه وذكر القصة الى أن ذكر الملك الذى لقيه فى صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن أجل هذا لا يأكل بنو اسرائيل العروق (المسألة الثانية) ظاهر الآية يدل على أن اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو أن التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة وأجاب المفسرون عنه من وجوه (الاول) انه لا يبعد أن الانسان اذا حرم شيئا على نفسه فان الله يحرمه عليه ألا ترى ان الانسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جائز أن يقول الله تعالى ان حرمت شيئا على نفسك فأنا أيضا أحرمه عليك (الثانى) انه عليه الصلاة والسلام ربما اجتهد فأدى اجتهاده الى التحريم فقال بحرمته وانما قلنا ان الاجتهاد جائز من الانبياء لوجوه (الاول) قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار ولا شك ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام رؤساء أولى الابصار (والثانى) قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والانبياء أولى بهذا المدح (والثالث) قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام عفا الله عنك لم أذنت لهم فلو كان ذلك الاذن بالنص لم يقل لم أذنت فدل انه كان بالاجتهاد (الرابع) انه لا طاعة الا وللانبياء عليهم الصلاة والسلام فيها أعظم نصيب ولا شك ان استنباط أحكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب أن يكون للانبياء عليهم الصلاة والسلام فيها نصيب لاسيما ومعارفهم أكثر وعقولهم أنور وأذهانهم أصفى وتوفيق الله وتسديده معهم أكثر ثم اذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الامة مخالفتهم فى ذلك الحكم كما ان الاجماع اذا انعقد على الاجتهاد فانه يحرم مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل صلوات الله عليه انما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرم الله على اسرائيل فلما أضاف التحريم الى اسرائيل دل هذا على ان ذلك كان بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعى يحلل لحم الخيل وأبو حنيفة يحرمه بمعنى ان اجتهاده أدى اليه فكذا ههنا (الثانى) يحتمل ان التحريم فى شرعه كالنذر فى شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب فى شرعه الوفاء بالتحريم واعلم ان هذا لو كان فانه كان مختصا بشرعه أما فى شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى

يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك (الرابع) قال الأصم لعل نفسه كانت مائلة الى أكل تلك الانواع فامتنع من أكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم (الخامس) قال قوم من المتكلمين انه يجوز من الله تعالى أن يقول لعبده احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين في هذه المسألة منازعات كثيرة ذكرناها في أصول الفقه (المسألة الثالثة) ظاهر هذه الآية يدل على ان الذي حرمه اسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني اسرائيل وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل فحكم بحل كل أنواع المطعومات لبني اسرائيل ثم استثنى عنه ما حرمه اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء أن يكون ذلك حراما على بني اسرائيل والله أعلم أما قوله تعالى من قبل أن تنزل التوراة فالمعنى ان قبل نزول التوراة كان حلا لبني اسرائيل كل أنواع المطعومات سوى ما حرمه اسرائيل على نفسه أما بعد التوراة فلم يبق كذلك بل حرم الله تعالى عليهم أنواعا كثيرة روى ان بني اسرائيل كانوا اذا أتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من أنواع الطعام أو سلط عليهم شيئا لهلاك أو مضرة دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ثم قال تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم ادعوا ان تحريم هذه الاشياء كان موجودا من لدن آدم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك واما لان الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانها انما حرمت بسبب ان اسرائيل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك فطلب الرسول عليه السلام احضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علماء أهل الكتاب اية موافقة لقول الرسول وعلى كلا الوجهين فالتفسير ظاهر ولمنكري القياس أن يحتجوا بهذه الآية وذلك لان الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ولو كان القياس حجة لكان لهم أن يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه لانا نثبته بالقياس ويمكن أن يجاب عنه بأن النزاع ما وقع في حكم شرعي وانما وقع في ان هذا الحكم هل كان موجودا في زمان ابراهيم ونوح وسائر الانبياء عليهم السلام أم لا ومثل هذا لا يمكن اثباته الا بالنص فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه بنص التوراة ثم قال تعالى فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفرية الكذب والقذف وأصله من فري الاديم وهو قطعه فقيل للكذب افتراء لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود ثم قال من بعد ذلك أي من بعد ظهور الحجة بأن التحريم انما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله لان كفرهم ظلم منهم لانفسهم ولمن أضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله ويحتمل وجوها (أحدها) قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرائيل وأولاده بعد ان كان حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود (وثانيها) صدق الله في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابراهيم عليه السلام وانما حرمت على بني اسرائيل لان اسرائيل حرمها على نفسه فثبت ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما أفتى بحل لحوم الابل والبانها فقد أفتى بملة ابراهيم (وثالثها) صدق الله في ان سائر الاطعمة كانت محللة لبني اسرائيل وأنها انما حرمت على اليهود جزاء على قبائح أفعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا أي اتبعوا ما يدعوكم اليه محمد صلوات الله عليه من ملة ابراهيم وسواء قال ملة ابراهيم حنيفا أو قال ملة ابراهيم الحنيف لان الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال وما كان من المشركين أي لم يدع مع الله الها آخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر أو كما فعله العرب من عبادة الاوثان أو كما فعله اليهود في ادعاء ان عزيرا ابن الله وكما فعله النصارى في ادعاء ان المسيح ابن الله والغرض منه بيان ان محمدا صلوات الله عليه على دين ابراهيم عليه السلام في الفروع والاصول أما في الفروع فلما ثبت ان الذي حكم بحله كان ابراهيم قد حكم بحله أيضا وأما في الاصول فلان محمدا صلوات الله وسلامه عليه لا يدعو

الا الى التوحيد والبراءة عن كل معبود سوى الله تعالى وما كان ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه الا على هذا الدين * قوله تعالى (ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا) فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) ان المراد منه الجواب عن شبهة أخرى من شبه اليهود فى انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وذلك لانه عليه السلام لما حول القبلة الى الكعبة طعن اليهود فى نبوته وقالوا ان بيت المقدس أفضل من الكعبة وأحق بالاستقبال وذلك لانه وضع قبل الكعبة وهو أرض المحشر وقبلة جملة الانبياء واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه الى الكعبة باطلا فأجاب الله تعالى عنه بقوله ان أول بيت وضع للناس فبين تعالى ان الكعبة أفضل من بيت المقدس وأشرف فكان جعلها قبلة أولى (والثانى) ان المقصود من الآية المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز أم لا فان النبى صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بأن الاطعمة كانت مباحة لبنى اسرائيل ثم ان الله تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وأعظم الامور التى أظهر رسول الله نسخها هو القبلة لاجرم ذكر تعالى فى هذه الآية بيان ما لاجله حولت القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة أفضل من غيرها (الثالث) انه تعالى لما قال فى الآية المتقدمة فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين وكان من أعظم شعار ملة ابراهيم الحج ذكر فى هذه الآية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج (الرابع) ان اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم انه على ملة ابراهيم وقد سبقت هذه المناظرة فى الآيات المتقدمة فالله تعالى بين كذبهم من حيث ان حج الكعبة كان ملة ابراهيم واليهود والنصارى لا يحجون فيدل هذا على كذبهم فى ذلك وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال المحققون الاول هو الفرد السابق فاذا قال أول عبد أشتريه فهو حر فلو اشترى عبدين فى المرة الاولى لم يعتق واحد منهما لان الاول هو الفرد ثم لو اشترى فى المرة الثانية عبدا واحدا لم يعتق لان شرط الاول كونه سابقا فثبت ان الاول هو الفرد السابق اذا عرفت هذا فنقول ان قوله تعالى ان أول بيت وضع للناس لا يدل على انه أول بيت خلقه الله تعالى ولا انه أول بيت ظهر فى الارض بل ظاهر الآية يدل على انه أول بيت وضع للناس وكونه موضوعا للناس يقتضى كونه مشتركا فيه بين جميع الناس فأما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شئ من البيوت موضوعا للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل الا اذا كان البيت موضوعا للطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالى ان أول بيت وضع للناس على أن هذا البيت وضعه الله موضعا للطاعات والخيرات والعبادات فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه فان قيل كونه أولا فى هذا الوصف يقتضى أن يكون له ثان وهذا يقتضى أن يكون بيت المقدس يشاركه فى هذه الصفات التى منها وجوب حجه ومعلوم انه ليس كذلك والجواب من وجهين (الاول) ان لفظ الاول فى اللغة اسم للشئ الذى يوجد ابتداء سواء حصل عقيبه شئ آخر أو لم يحصل يقال هذا أول قدومى مكة وهذا أول مال أصبته ولو قال أول عبد ملكته فهو حر فملك عبدا عتق وان لم يملك بعده عبدا آخر فكذا هنا (والثانى) ان المراد من قوله ان أول بيت وضع للناس أى أول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه فى كونه بيتا موضوعا للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلاث مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا فهذا القدر يكفى فى صدق كون الكعبة أول بيت وضع للناس وأما أن يكون بيت المقدس مشاركا له فى جميع الامور حتى فى وجوب الحج فهذا غير لازم والله أعلم (المسألة الثانية) اعلم أن قوله ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا يحتمل أن يكون المراد كونه أولا فى الوضع والبناء وأن يكون المراد كونه أولا فى كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين فى تفسير هذه الآية قولان (الاول) انه أول فى البناء والوضع والذاهبون الى هذا المذهب لهم أقوال (أحدها) ما روى الواحدى رحمه الله تعالى فى البسيط باسناده عن مجاهد أنه قال خلق

الله تعالى هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الارضين وفي رواية أخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئا من الارض بألفي سنة وان قواعده لفي الارض السابعة السفلى وروى أيضا عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال البيت المعمور وأمر الله تعالى من في الارض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق آدم وأيضا ورد في سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي انه أول بيت وضع على وجه الماء عند خلق الارض والسماء وقد خلقه الله تعالى قبل الارض بألفي عام وكان زبدة بيضاء على الماء ثم دحيت الارض تحته قال القفال في تفسيره روى حبيب بن ثابت عن ابن عباس انه قال وجد في كتاب في المقام أو تحت المقام انا الله ذو بكة وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة أملاك حنفاء (وثانيها) ان آدم صلوات الله عليه وسلامه لما أهبط الى الارض شكى الوحشة فأمره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها وبقي ذلك الى زمان نوح عليه السلام فلما أرسل الله الطوفان رفع البيت الى السماء السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملائكة يدخله كل يوم سبعون ألف ملك سوى من دخل من قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى أن بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه الى ابراهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وأمره بعمارته فكان المهندس جبريل والبناء ابراهيم والمعين اسمعيل عليهم السلام واعلم أن هذين القولين يشتركان في أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم عليه السلام وهذا هو الاصوب ويدل عليه وجوه (الاول) ان تكاليف الصلاة كانت لازمة في دين جميع الانبياء عليهم السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية ابراهيم واسرائيل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الآية على أن جميع الانبياء عليهم السلام كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح عليهم السلام موضعا آخر سوى القبلة لبطل قوله ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب أن يقال ان قبلة أولئك الانبياء المتقدمين هي الكعبة فدل هذا على ان هذه الجهة كانت أبدا مشرفة مكرمة (الثاني) ان الله تعالى سمى مكة أم القرى وظاهر هذا يقتضي انها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضل والشرف منذ كانت موجودة (الثالث) روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة ألا ان الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والارض والشمس والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة (الرابع) ان الآثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على انها كانت موجودة قبل زمان ابراهيم عليه السلام واعلم أن لمن أنكر ذلك أن يحتج بوجوه (الاول) ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابراهيم مكة وظاهر هذا يقتضي ان مكة بناء ابراهيم عليه السلام ولقائل أن يقول لا يبعد أن يقال البيت كان موجودا قبل ابراهيم وما كان محرما ثم حرمه ابراهيم عليه السلام (الثاني) تمسكوا بقوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ولقائل أن يقول لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ثم أمر الله ابراهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في أكثر الاخبار (الثالث) قال القاضي ان الذي يقال من انه رفع زمان الطوفان الى السماء بعيد وذلك لان الموضع الشريف هو تلك الجهة المعينة والجهة لا يمكن رفعها الى السماء ألا ترى أن الكعبة والعياذ بالله تعالى لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع آخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف تلك الجهة باقيا بعد الانهدام ويجب على كل مسلم أن يصلي الى تلك الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فائدة في نقل تلك الجدران الى السماء ولقائل أن يقول لما صارت تلك الاجسام في العزة الى حيث أمر الله بنقلها الى السماء وانما حصلت لها هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة فصار نقلها الى السماء من أعظم الدلائل على غاية تعظيم

تلك الجهة واعزازها فهذا جملة ما في هذا القول (أما القول الثاني) فهو ان المراد من هذه الاولية كون هذا البيت أولا في كونه مباركا وهدى للخلق روى ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن أول مسجد وضع للناس فقال عليه الصلاة والسلام المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل كم بينهما قال أربعون سنة وعن علي رضي الله عنه ان رجلا قال له أهو أول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه أول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة أول من بناه ابراهيم ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبناه العمالقة وهم ملوك من أولاد عمليق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قريش واعلم ان دلالة الآية على الاولية في الفضل والشرف أمر لابد منه لان المقصود الاصلي من ذكر هذه الاولية بيان الفضيلة لان المقصود ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تأثير للاولية في البناء في هذا المقصود الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البناء وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى أيضا (المسألة الثالثة) اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت فالاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام ولا شك ان الخليل أعظم درجة وأكثر منقبة من سليمان عليه السلام فمن هذا الوجه يجب أن تكون الكعبة أشرف من بيت المقدس واعلم ان الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال واذ بوأنا لابراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل عليه السلام فلهذا قيل ليس في العالم بناء أشرف من الكعبة فالآمر هو الملك الجليل والمهندس هو جبريل والباني هو الخليل والتلميذ اسمعيل عليهم السلام (الفضيلة الثانية) لهذا البيت مقام ابراهيم وهو الحجر الذي وضع ابراهيم قدمه عليه فجعل الله ما تحت قدم ابراهيم عليه السلام من ذلك الحجر دون سائر أجزائه كالطين حتى غاص فيه قدم ابراهيم عليه السلام وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ولا يظهره الا على الانبياء ثم لما رفع ابراهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة أخرى ثم انه تعالى أبقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذه أنواع من الآيات العجيبة والمعجزات القاهرة أظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر (الفضيلة الثالثة) قلة ما يجتمع فيه من حصى الجمار فانه منذ آلاف سنة وقد يبلغ من يرمي في كل سنة ستمائة ألف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كثير وليس الموضع الذي ترمى اليه الجمرات مسيل ماء ولا مهب رياح شديدة وقد جاء في الآثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت حجارة جمراته الى السماء (الفضيلة الرابعة) ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء بل تنحرف عنه اذا وصلت الى ما فوقه (الفضيلة الخامسة) ان عنده يجتمع الوحش لا يؤذي بعضها بعضا كالكلاب والظباء ولا يصطاد فيه الكلاب والوحوش وتلك خاصية عجيبة وأيضا كل من سكن مكة أمن من النهب والغارة وهو بركة دعاء ابراهيم عليه السلام حيث قال رب اجعل هذا بلدا آمنا وقال تعالى في صفة أمنه أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف ولم ينقل البتة ان ظالما هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية وأما بيت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالكلية (الفضيلة السادسة) ان صاحب الفيل وهو أبرهة الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة أولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فأرسل الله عليهم طيرا أبابيل والابابيل هم الجماعة من الطير بعد الجماعة وكانت صغارا تحمل أحجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه آية قاهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فان قال قائل لم لا يجوز أن يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه أحد فان الامر في تركيب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا طلسما مخالفا لسائر الطلسمات فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل

هذا البقاء الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات فلا يتمكن منها سوى الأنبياء (الفضيلة السابعة) ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه (أحدها) انه تعالى قطع بذلك رجاء أهل حرمه وسدنة بيته عن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله (وثانيها) انه لا يسكنها أحد من الجبابرة والأكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود أهل الدنيا (وثالثها) انه فعل ذلك لئلا يقصدها أحد للتجارة بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط (ورابعها) أظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع أشرف البيوت في أقل المواضع نصيبا من الدنيا فكأنه قال جعلت الفقراء في الدنيا أهل البلد الأمين فكذلك اجعلهم في الآخرة أهل المقام الأمين لهم في الدنيا بيت الأمن وفي الآخرة دار الأمن (وخامسها) كأنه قال لما لم أجعل الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا أجعل كعبة المعرفة الا في كل قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة وعند هذا ظهر ان هذا البيت أول بيت وضع للناس في أنواع الفضائل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس أشرف من الكعبة والله أعلم ثم قال تعالى للذي ببكة وفيه مسائل (المسألة الأولى) لا شك ان المراد من بكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة ومكة اسمان لمسمى واحد فان الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الآخر فيقال هذه ضربة لازم وضربة لازب ويقال هذا دائم ودائب ويقال راتب وراتم ويقال سمد رأسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان (الأول) انه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه وزحمه وتباك القوم اذا ازدحموا فلهذا قال سعيد بن جبير سميت مكة بكة لانهم يتباكون فيها أي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة قال بعضهم رأيت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امرأة بين يديه فذهبت أدفعها فقال دعها فانها سميت بكة لانه يبك بعضهم بعضا تمر المرأة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المرأة وهي تصلي لا بأس بذلك في هذا المكان (الوجه الثاني) سميت بكة لانها تبك أعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككت عنقه أبكه بكا اذا وضعت منه ورددت نخوته وأما مكة ففي اشتقاقها وجوه (الأول) ان اشتقاقها من انها تمك الذنوب أي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع أمه اذا امتص ما فيه (الثاني) سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الأرض يقال امتك الفصيل اذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا استقصيت ما فيه (الثالث) سميت مكة لقلة مائها كان أرضها امتكت ماءها (الرابع) قيل ان مكة وسط الأرض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة فالأرض كلها تمك من ماء مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة اسم للمسجد خاصة وأما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة وهذا انما يحصل في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الأكثرون مكة اسم للمسجد والمطاف وبكة اسم البلد والدليل عليه ان قوله تعالى للذي ببكة يدل على ان البيت حاصل في بكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت أما اذا جعلنا بكة اسما للبلد استقام هذا الكلام (المسألة الثانية) لمكة أسماء كثيرة قال القفال رحمه الله في تفسيره مكة وبكة وأم رحم وكوثى والبساسة والحاطمة تحطم من استخف بها وأم القرى قال تعالى لتنذر أم القرى ومن حولها وسميت بهذا الاسم لانها أصل كل بلدة ومنها دحيت الأرض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الأرض (المسألة الثالثة) للكعبة أسماء (أحدها) الكعبة قال تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع وسمي الكعب كعبا لاشرافه وارتفاعه على الرسغ وسميت المرأة الناهدة الثديين كاعبا لارتفاع ثدييها فلما كان هذا البيت أشرف بيوت الأرض وأقدمها زمانا وأكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم (وثانيها) البيت العتيق قال تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقال

وليطوفوا بالبيت العتيق وفى اشتقاقه وجوه (الاول) العتيق هو القديم وقد بينا انه أقدم بيوت الارض بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسماء (والثانى) ان الله أعتقه من الغرق حيث رفعه الى السماء (الثالث) من عتق الطائر اذا قوى فى وكره فلما بلغ فى القوة الى حيث ان كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمى عتيقا (الرابع) ان الله تعالى أعتقه من أن يكون ملكا لاحد من المخلوقين (الخامس) انه عتيق بمعنى ان كل من زاره أعتقه الله تعالى من النار (وثانيها) المسجد الحرام قال سبحانه سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والمراد من كونه حراما سيجىء ان شاء الله فى تفسير هذه الآية فان قال قائل كيف الجمع بين قوله ان أول بيت وضع للناس وبين قوله وطهر بيتى للطائفين فأضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت لى ولكن وضعته لا لاجل منفعتى فانى منزه عن الحاجة ولكن وضعته لك ليكون قبلة لدعائك والله أعلم ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف هذا البيت بأنواع الفضائل فأولها انه أول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى كونه أولا فى الفضل ونزيد ههنا وجوها أخر (الاول) قال على رضى الله عنه هو أول بيت خص بالبركة وبأن من دخله كان آمنا وقال الحسن هو أول مسجد عبد الله فيه فى الارض وقال مطرف أول بيت جعل قبلة (وثانيها) انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) انتصب مباركا على الحال والتقدير الذى استقر هو ببكة مباركا (المسألة الثانية) البركة لها معنيان (أحدهما) النمو والتزايد (والثانى) البقاء والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها وبرك البعير اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو فهذا البيت مبارك من وجوه (أحدها) ان الطاعات اذا أتى بها فى هذا البيت ازداد ثوابها قال صلى الله عليه وسلم فضل المسجد الحرام على مسجدى كفضل مسجدى على سائر المساجد ثم قال صلى الله عليه وسلم صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه فهذا فى الصلاة واما الحج فقال عليه الصلاة والسلام من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفى حديث آخر الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة ومعلوم انه لا أكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة (وثانيها) قال القفال رحمه الله تعالى ويجوز أن يكون بركته ما ذكر فى قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شئ فيكون كقوله الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله (وثالثها) ان العاقل يجب أن يستحضر فى ذهنه ان الكعبة كالنقطة وليتصور ان صفوف المتوجهين اليها فى الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز وليتأمل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة حال اشتغالهم بالصلاة ولاشك انه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين أشخاص أرواحهم علوية وقلوبهم قدسية وأسرارهم نورانية وضمائرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى كعبة المعرفة وأجسادهم توجهت الى هذه الكعبة الحسية فمن كان فى الكعبة يتصل أنوار أرواح أولئك المتوجهين بنور روحه فتزداد الانوار الالهية فى قلبه ويعظم لمعان الاضواء الروحانية فى سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو ينبهك على معنى كونه مباركا وأما ان فسرنا البركة بالدوام فهو أيضا كذلك لانه لا تنفك الكعبة من الطائفين والعاكفين والركع السجود وأيضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل وقت يمكن أن يفرض فهو صبح لقوم وظهر لثانى وعصر لثالث ومغرب لرابع وعشاء لخامس ومتى كان الامر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من أطراف العالم لاداء فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة وأيضا بقاء الكعبة على هذه الحالة ألوفا من السنين دوام أيضا فثبت كونه مباركا من الوجهين (الصفة الثالثة) من صفات هذا البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قيل المعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلاتهم وقيل هدى للعالمين أى دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة بما فيه من الآيات التى ذكرناها والعجائب التى حكيناها فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه يدل

أولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من أدى الصلوات الواجبة اليها استوجب الجنة (المسألة الثانية) قال الزجاج المعنى وذا هدى للعالمين قال ويجوز أن يكون وهدى فى موضع رفع على معنى وهو هدى أما قوله تعالى فيه آيات بينات ففيه قولان (الاول) ان المراد ماذكرناه من الآيات التى فيه وهى أمن الخائف وانمحاق الجمار على كثرة الرمى وامتناع الطير من العلو عليه واستشفاء المريض به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة واهلاك أصحاب الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الآيات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابراهيم لا تعلق له بقوله فيه آيات بينات فكأنه تعالى قال فيه آيات بينات ومع ذلك فهو مقام ابراهيم ومقره والموضع الذى اختاره وعبد الله فيه لان كل ذلك من الخلال التى بها يشرف ويعظم (والقول الثانى) ان تفسير الآيات مذكور وهو قوله مقام ابراهيم أى هى مقام ابراهيم فان قيل الآيات جماعة ولا يصح تفسيرها بشئ واحد أجابوا عنه من وجوه (الاول) ان مقام ابراهيم بمنزلة آيات كثيرة لان كل ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو دليل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارادته وحياته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابراهيم وان كان شيئا واحدا الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلائل كقوله ان ابراهيم كان أمة قانتا (الثانى) ان مقام ابراهيم اشتمل على الآيات لان أثر القدم فى الصخرة الصماء آية وغوصه فيها الى الكعبين آية والانة بعض الصخرة دون بعض آية لانه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء عليهم السلام آية خاصة لابراهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة أعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين ألوف سنين فثبت ان مقام ابراهيم عليه السلام آيات كثيرة (الثالث) قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان آمنا من بقية تفسير الآيات كأنه قيل فيه آيات بينات مقام ابراهيم وأمن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل فى الاثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابراهيم وان من دخله كان آمنا وان لله على الناس حجه ثم حذف ان اختصارا كما فى قوله قل أمر ربى بالقسط أى أمر ربى بأن يقسطوا (الرابع) يجوز أن يذكر هاتان الآيتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الآيات كأنه قيل فيه آيات بينات مقام ابراهيم وأمن من دخله وكثير سواهما (الخامس) قرأ ابن عباس ومجاهد وأبو جعفر المدنى فى رواية قتيبة آية بينة على التوحيد (السادس) قال المبرد مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابراهيم وهى ما أقامه ابراهيم عليه السلام من أمور الحج وأعمال المناسك ولا شك انها كثيرة وعلى هذا فالمراد بالآيات شعائر الحج كما قال ومن يعظم شعائر الله ثم قال تعالى مقام ابراهيم وفيه أقوال (أحدها) انه لما ارتفع بنيان الكعبة وضعف ابراهيم عن رفع الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه (والثانى) انه جاء زائرا من الشام الى مكة وكان قد حلف لامرأته أن لا ينزل بمكة حتى يرجع فلما وصل الى مكة قالت له أم اسماعيل انزل حتى نغسل رأسك فلم ينزل فجاءته بهذا الحجر فوضعته على الجانب الايمن فوضع قدمه عليه حتى غسلت أحد جانبى رأسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الآخر فبقى أثر قدميه عليه (والثالث) انه هو الحجر الذى قام ابراهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال رحمه الله ويجوز أن يكون ابراهيم قام على ذلك الحجر فى هذه المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان آمنا ولهذه الآية نظائر منها قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا وقوله أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال ابراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وقال تعالى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف قال أبو بكر الرازى لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله ان أول بيت وضع للناس موجودة فى جميع الحرم ثم قال ومن دخله كان آمنا وجب أن يكون مراده جميع الحرم وأجمعوا على انه لو قتل فى الحرم فانه يستوفى القصاص منه فى الحرم وأجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص

عليه خارج الحرم فالتجأ الى الحرم فهل يستوفى منه القصاص فى الحرم قال الشافعى يستوفى وقال أبو حنيفة لا يستوفى بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام فى هذه المسألة قد تقدم فى تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بهذه الآية فقال ظاهر الآية الاخبار عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير أمنا فيقع الخلف فى الخبر فوجب حمله على الامر ترك العمل به فى الجنايات التى دون النفس لان الضرر فيها أخف من الضرر فى القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص لجناية أتى بها فى الحرم لانه هو الذى هتك حرمة الحرم فيبقى فى محل الخلاف على مقتضى ظاهر الآية والجواب ان قوله كان آمنا اثبات لمسمى الامن ويكفى فى العمل به اثبات الامن من بعض الوجوه ونحن نقول به وبيانه من وجوه (الاول) ان من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان آمنا من النار يوم القيامة قال النبى عليه السلام من مات فى أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمنا وقال أيضا من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتى عام وقال من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه (والثانى) يحتمل أن يكون المراد ما أودع الله فى قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على هذا الوجه فى الاكثر أخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا أولى مما قالوه لوجهين (الاول) انا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائما مقام الامر وهم جعلوه قائما مقام الامر (والثانى) انه تعالى انما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت وذلك انما يحصل بشئ كان معلوما للقوم حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فأما الحكم الذى بينه الله فى شرع محمد عليه السلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى فى اثبات فضيلة الكعبة (الوجه الثالث) فى تأويل الآية ان المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبى صلى الله عليه وسلم كان آمنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين (الرابع) قال الضحاك من حج حجة كان آمنا من الذنوب التى اكتسبها قبل ذلك واعلم ان طرق الكلام فى جميع هذه الاجوبة شئ واحد وهو ان قوله كان آمنا حكم بثبوت الامن وذلك يكفى فى العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفى صورة واحدة فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه ثم يتأكد ذلك بأن حمل النص على هذا الوجه لا يفضى الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضى الى ذلك فكان قولنا أولى والله أعلم قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه أردفه بذكر ايجاب الحج وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد فى المعنى وقيل هما جائزان مطلقا فى اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل المكسورة اسم للعمل والمفتوحة مصدر وقال سيبويه يجوز أن تكون المكسورة أيضا مصدرا كالذكر والعلم (المسألة الثانية) فى قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه (الاول) قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس والمعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت (الثانى) قال الفراء ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطا وأسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله عليه حج البيت (الثالث) قال ابن الانبارى يجوز أن يكون من فى موضع رفع على معنى الترجمة للناس كأنه قيل من الناس الذين عليهم لله حج البيت فقيل هم من استطاع اليه سبيلا (المسألة الثالثة) اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرطان لحصول الاستطاعة روى جماعة من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة وروى القفال عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه أن يؤاجر نفسه حتى يقضى حجه فقال له قائل أكلف الله الناس أن يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة أكان يتركه قال لا بل ينطلق اليه ولو حبوا قال فكذلك يجب عليه حج البيت وعن عكرمة أيضا انه قال الاستطاعة هى صحة البدن

وامكان المشي اذا لم يجد ما يركبه واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي اذا لم يجد ما يركب فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من دليل منفصل ولا يمكن التعويل في ذلك على الاخبار المروية في هذا الباب لانها أخبار آحاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لاسيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه آخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي أن لا يكون شيء من ذلك معتبرا فصارت هذه الاخبار مطعونا فيها من هذا الوجه بل يجب أن يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (المسألة الرابعة) احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد عليه السلام غير حاصل والمحدث مكلف بالصلاة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا ههنا والله أعلم (المسألة الخامسة) احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الآية فيلزم ان كل من لم يحج أن لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الآية وذلك باطل بالاتفاق أجاب الاصحاب بأن هذا أيضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله أما قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق وأما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة منتفية في الحالين وجب أن لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الآية على احد (المسألة السادسة) روى انه لما نزلت هذه الآية قيل يا رسول الله أكتب الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلاثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال في الرابعة لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم ألا فوادعوني ما وادعتكم واذا أمرتكم بأمر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن أمر فانتهوا عنه فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على أنبيائهم ثم احتج العلماء بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين (الاول) ان الامر ورد بالحج ولم يفد التكرار (والثاني) ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار أم لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة (المسألة السابعة) استطاعة السبيل الى الشيء عبارة عن امكان الوصول اليه قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال فهل الى مرد من سبيل وقال ما على المحسنين من سبيل فيعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع أو العدو وفقدان الطعام والشراب والقدرة على المال الذي يشترى به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودائع وان وجب عليه الانفاق على أحد لم يجب عليه الحج الا اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجيء والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقهاء والله أعلم ثم قال تعالى

(ومن كفر فان الله غني عن العالمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) في هذه الآية قولان (أحدهما) انها كلام مستقل بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله (القول الثاني) انه متعلق بما قبله والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج أما الذين حملوه على تارك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الآية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه بقوله ومن كفر فهم منه ان هذا الكفر ليس الا ترك ما تقدم الامر به ثم انهم أكدوا هذا الوجه بالاخبار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وعن ابي امامة قال قال النبي

صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم تمنعه حاجة ظاهرة أو مرض حابس أو سلطان جائر فليمت على أي حال شاء يهوديا أو نصرانيا وعن سعيد بن جبير لو مات جار لي وله ميسرة ولم يحج لم أصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج أجاب القفال رحمه الله عنه يجوز أن يكون المراد منه التغليظ أي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب الحناجر أي كادت تبلغ ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه الصلاة والسلام من أتى امرأة حائضا أو في دبرها فقد كفر وأما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما نزلت آية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الاديان الستة المسلمين والنصارى واليهود والصابئين والمجوس والمشركين فخطبهم وقال ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فآمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فأنزل الله تعالى قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين وهذا القول هو الاقوى (المسألة الثانية) اعلم أن تكاليف الشرع في العبادات قسمان منها ما يكون أصله معقولا الا أن تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة فان أصلها معقول وهو تعظيم الله أما كيفية الصلاة فغير معقولة وكذا الزكاة أصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم أصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة أما الحج فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معقولة وفي أصلها أيضا غير معلومة اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة أدل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الاول وذلك لان الآتي بالنوع الاول يحتمل انه انما أتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه أما الآتي بالنوع الثاني فانه لا يأتي به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج في هذه الآية على أنواع كثيرة من التوكيد (أحدها) قوله ولله على الناس حج البيت والمعنى انه سبحانه لكونه الها ألزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها أو لم يعرفوا (وثانيها) انه ذكر الناس ثم أبدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التأكيد أما أولا فلان الابدال تثنية للمراد وتكرير وذلك يدل على شدة العناية وأما ثانيا فلانه أجمل أولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام (وثالثها) انه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين احداهما اللام التي في قوله ولله وثانيتهما كلمة على وهي للوجوب في قوله ولله على الناس (ورابعها) ان ظاهر اللفظ يقتضي ايجابه على كل انسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام (وخامسها) انه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج (وسادسها) ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان (وسابعها) قوله عن العالمين ولم يقل عنه لان المستغني عن كل العالمين أولى أن يكون مستغنيا عن ذلك الانسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك أدل على السخط (وثامنها) ان في أول الآية قال ولله على الناس فبين ان هذا الايجاب كان لمجرد عزة الالهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا لدفع ضر ثم أكد هذا في آخر الآية بقوله فان الله غني عن العالمين ومما يدل من الاخبار على تأكيد الامر بالحج قوله عليه الصلاة والسلام حجوا قبل أن لا تحجوا فانه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالثة وروى حجوا قبل أن لا تحجوا حجوا قبل أن يمنع البر جانبه قيل معناه انه يتعذر عليكم السفر في البر الى مكة لعدم الامن أو غيره وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل أن تنبت في البادية شجرة لا تأكل منها دابة الا هلكت ● قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون

قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون) اعلم أن في كيفية النظم وجهين (الاول) وهو الاوفق انه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام مما ورد في التوراة والانجيل من البشارة بمقدمه ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم

(فالشبهة الاولى) ما يتعلق بانكار النسخ وأجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه (والشبهة الثانية) ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها واجاب عنها بقوله ان أول بيت وضع للناس الى آخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات أرباب الضلال فبعد ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه (الوجه الثاني) وهو انه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بأن هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بآيات الله بعد ان علمتم كونها حقة صحيحة واعلم ان المبطل اما أن يكون ضالا فقط واما أن يكون مع كونه ضالا يكون مضلا والقوم كانوا موصوفين بالامرين جميعا فبدأ تعالى بالانكار عليهم في الصفة الاولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله واختلفوا في من المراد بأهل الكتاب فقال الحسن هم علماء أهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله وأنتم شهداء وقال بعضهم بل المراد كل أهل الكتاب لانهم وان لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم فكانهم بترك الاستدلال والعدول الى التقليد بمنزلة من علم ثم أنكر فان قيل ولم خص أهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار قلنا لوجهين (الاول) انا بينا انه تعالى أورد الدليل عليهم من التوراة والانجيل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثم أجاب عن شبههم في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا أهل الكتاب فهذا هو الترتيب الصحيح (الثاني) أن معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته (المسألة الثانية) قالت المعتزلة في قوله تعالى لم تكفرون بآيات الله دلالة على ان الكفر من قبلهم حتى يصح هذا التوبيخ وكذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي (المسألة الثالثة) المراد من آيات الله الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد عليه الصلاة والسلام والحال ان الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها وهذه الحال توجب أن لا تجترئوا على الكفر بآياته ثم انه تعالى لما أنكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الانكار عليهم في اضلالهم لضعفة المسلمين فقال قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن قال الفراء يقال صددته أصده صدا وأصددته أصده اصدادا وقرأ الحسن تصدون بضم التاء من أصده قال المفسرون وكان صدهم عن سبيل الله بالقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجا العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فأما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة قال ابن الانباري البغي يقتصر له على مفعول واحد اذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والاجر والثواب وأريد ههنا تبغون لها عوجا ثم أسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهما أي وهبت لك درهما ومثله صدتك ظبيا أي صدت لك ظبيا وأنشد

فتولى غلامهم ثم نادى * أظليما أصيدكم أم حمارا

أراد أصيد لكم والهاء في تبغونها عائدة الى السبيل لان السبيل يؤنث ويذكر والعوج يعني به الزيغ والتحريف أي تلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التي توردونها على الضعفة نحو قولهم النسخ يدل على البداء وقولهم انه ورد في التوراة ان شريعة موسى عليه السلام باقية الى الابد وفي الآية وجه آخر وهو أن يكون عوجا في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك انهم كانوا يدعون انهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى انكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج الى اضمار اللام في تبغونها ثم قال وأنتم شهداء وفيه وجوه (الاول) قال ابن عباس رضي الله عنهما يعني أنتم شهداء أن في التوراة

ان دين الله الذى لا يقبل غيره هو الاسلام (الثانى) وأنتم شهداء على ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم (الثالث) وأنتم شهداء انه لا يجوز الصد عن سبيل الله (الرابع) وانتم شهداء بين أهل دينكم عدول يثقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم فى عظام الامور وهم الاحبار والمعنى ان من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال والاضلال ثم قال وما الله غافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد أنكر طريقه لا يخفى على ما أنت عليه ولست غافلا عن أمرك وانما ختم الآية الاولى بقوله والله شهيد وهذه الآية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لانهم كانوا يظهرون الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أما ما كانوا يظهرون القاء الشبه فى قلوب المسلمين بل كانوا يحتالون فى ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما أظهروه والله شهيد وفيما أضمروه وما الله بغافل عما تعملون وانما كرر فى الآيتين قوله قل يا أهل الكتاب لان المقصود التوبيخ على ألطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب اللطيف أقرب الى التلطف فى صرفهم عن طريقتهم فى الضلال والاضلال وأدل على النصح لهم فى الدين والاشفاق قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم) واعلم انه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب فى الآية الاولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين فى هذه الآية عن اغوائهم واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم روى ان شاس بن قيس اليهودى كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق انه مر على نفر من الانصار من الاوس والخزرج فرآهم فى مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما كان بينهم فى الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام فشق ذلك على اليهودى فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم بعض ما قيل فى تلك الحروب من الاشعار فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر الى النبى عليه السلام فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال أترجعون الى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وقد أكرمكم الله بالاسلام وألف بين قلوبكم فعرف القوم ان ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودى فألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضا ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم أقبح أولا وأحسن آخرا من ذلك اليوم وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يحتمل أن يكون المراد هذه الواقعة ويحتمل أن يكون المراد جميع ما يحاولونه من أنواع الاضلال فبين تعالى ان المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالا بعد حال الى أن يعودوا كفارا والكفر يوجب الهلاك فى الدنيا والدين أما فى الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء وأما فى الدين فظاهر ثم قال تعالى وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف تعجب والتعجب انما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال والمراد منه المنع والتغليظ وذلك لان تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذى يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم فى الكفر فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه فقوله ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين تنبيه على ان المقصد الاقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين ان يردوا المسلمين عن الاسلام ثم أرشد المسلمين الى انه يجب أن لا يلتفتوا الى قولهم بل الواجب عليهم أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم والمقصود انه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز أن يكون حثا لهم على الالتجاء اليه فى دفع شرور الكفار والاعتصام فى اللغة الاستمساك بالشئ وأصله من العصمة والعصمة المنع فى كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشئ اذا تمسك بالشئ فى منع نفسه من الوقوع فى آفة ومنه قوله تعالى

ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر فى الآية أمرين يمنعان عن الوقوع فى الكفر أحدهما تلاوة كتاب الله (والثانى) كون الرسول فيهم أما الرسول صلى الله عليه وسلم فقد مضى الى رحمة الله وأما الكتاب فباقى على وجه الدهر وأما قوله فقد هدى الى صراط مستقيم فقد احتج به أصحابنا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لانه جعل اعتصامهم هداية من الله فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه أما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها (الاول) ان المراد بهذه الهداية الزيادة فى الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال تعالى يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه اختاره القفال رحمه الله (والثانى) ان التقدير من يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدى الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك (والثالث) ان من يعتصم بالله فقد هدى الى طريق الجنة (والرابع) قال صاحب الكشاف فقد هدى أى فقد حصل له الهدى لا محالة كما تقول اذا جئت فلانا فقد أفلحت كأن الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان المعتصم بالله متوقع للهدى كما ان قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون) اعلم انه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تلبيساتهم فى الآية الاولى أمر المؤمنين فى هذه الآيات بجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فأمرهم أولا بتقوى الله وهو قوله اتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واعتصموا بحبل الله وثالثا بتذكر نعم الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب فى هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرهبة واما بالرغبة والرهبة متقدمة على الرغبة لان دفع الضرر متقدم على جلب النفع فقوله اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله تعالى ثم جعله سببا للامر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم أردفه بالرغبة وهى قوله واذكروا نعمة الله عليكم فكأنه قال خوف عقاب الله يوجب ذلك وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهى حاصلة فى وجوب انقيادكم لامر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله فظهر بما ذكرناه ان الامور الثلاثة المذكورة فى هذه الآية مرتبة على أحسن الوجوه ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل (المسألة الاولى) قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته أن يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فأنزل الله تعالى بعد هذه فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الآية أولها ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن الا وأنتم مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه (الاول) ما روى عن معاذ انه عليه السلام قال له هل تدرى ما حق الله على العباد قال الله ورسوله أعلم قال هو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وهذا مما لا يجوز أن ينسخ (الثانى) ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته أى كما يحق أن يتقى وذلك بان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز أن ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصى واذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز أن يكون المراد بقوله حق تقاته ما لا يستطاع من التقوى لان الله سبحانه أخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الآية قوله وجاهدوا فى الله حق جهاده فان قيل أليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين فى تفسير هذه الآية انها جاءت فى القرآن فى ثلاثة مواضع وكلها فى صفة الكفار لا فى صفة المسلمين أما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذى يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع فى هذه الاوقات وكذلك قوله ان يشكر فلا يكفر لان ذلك واجب عليه عند خطور نعم الله بالبال فأما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله ان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك

عما يطاق فلا وجه لما ظنوه انه منسوخ قال المصنف رضي الله تعالى عنه أقول للأولين أن يقرروا قولهم من وجهين (الاول) ان كنه الالهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق به (الثاني) انهم أمروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه أن يتقي ما أمكن والنسخ انما يدخل في الواجبات لا في التقى لانه يوجب رفع الحجر عما يقتضي أن يكون الانسان محجورا عنه وانه غير جائز (المسألة الثانية) قوله تعالى حق تقاته أي كما يجب أن يتقى يدل عليه قوله تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله عليه السلام أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انه قال أنا علي لا كذب أنا ابن عبد المطلب والتقى اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت أما قوله تعالى ولا تموتن الا وأنتم مسلمون فلفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا أتاهم الموت أتاهم وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وأنتم مسلمون ثم قال تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما أمرهم بالاتقاء عن المحظورات أمرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف أن تزلق رجله فاذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق أمن من الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد انزلق رجل الكثير من الخلق عنه فمن اعتصم بدلائل الله وبيناته فانه يأمن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل ههنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو أنواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس رضي الله عنهما المراد بالحبل ههنا العهد المذكور في قوله وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله وحبل من الناس أي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى أي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم وهو حبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هذا القرآن حبل الله وروي عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله تعالى حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة لانه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في البئر يعتصم بحبل تحرزا من السقوط فيها وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وأمروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في التأويل وجوه (الاول) انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب أن يكون النهي عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال (والثاني) انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله عنها (الثالث) انه نهي عما يوجب الفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحد والباقي في النار فقيل ومن هم يا رسول الله قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما أنا عليه وأصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا (المسألة الثانية) استدلت نفاة القياس بهذه الآية فقالوا الاحكام الشرعية اما أن يقال انه سبحانه نصب عليها دلائل

يقينية أونصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذى يفيد الظن لان الدليل الظنى لا يكتفى به فى الموضع اليقينى وان كان الثانى كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغى أن لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهى عنه لقوله تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا وللقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا ولعموم قوله ولا تنازعوا والله أعلم ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم واعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما فى هذه الآية أما النعمة الدنيوية فهى قوله تعالى اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قيل ان ذلك اليهودى لما ألقى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج أخوين لأب وأم فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى أن أطفأ الله ذلك بالاسلام فالآية اشارة اليهم والى أحوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما أكرمهم الله تعالى بالاسلام صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة فى الله ونظير هذه الآية قوله لو أنفقت ما فى الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لأكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة الله تعالى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل أسيرا فى قبضة القضاء والقدر فلا يعادى أحدا ولهذا قيل ان العارف اذا أمر أمر برفق ويكون ناصحا لا يعنف ويعير فهو مستبصر بسر الله فى القدر (المسألة الثانية) قال الزجاج أصل الاخ فى اللغة من التوخى وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد أخيه والصديق مأخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما فى قلبه ولا يخفى عنه شيئا وقال أبو حاتم قال أهل البصرة الاخوة فى النسب والاخوان فى الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال أو بيوت اخوانكم وهذا فى النسب (المسألة الثالثة) قوله فأصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله لانه تعالى خلق تلك الداعية فى قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة فى خلق الافعال قال الكعبى ان ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا فى زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص أحد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لا بد وأن يكون لامر زائد على ماذكرتم ثم قال تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهى ماذكره فى آخر هذه الآية وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) المعنى انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التى فيها النار فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالاشراف منهم على النار والمصير منهم الى حفرتها فبين تعالى انه أنقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك انه تعالى لطف بهم بالرسول عليه السلام وسائر الطافه حتى آمنوا وقال أصحابنا جميع الالطاف مشترك فيه بين المؤمن والكافر فلو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذى أنقذ نفسه من النار والله تعالى حكم بأنه هو الذى أنقذهم من النار فدل هذا على ان خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى (المسألة الثانية) شفا الشئ حرفه مقصور مثل شفا البئر والجمع الاشفاء ومنه يقال أشفى على الشئ اذا أشرف عليه كأنه بلغ شفاه أى حده وحرفه وقوله فأنقذكم منها قال الازهرى يقال نقذته وأنقذته واستنقذته أى خلصته ونجيته وفى قوله فأنقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما ينقذهم من الموضع الذى كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها وأجابوا عنه من وجوه (الاول) الضمير عائد الى الحفرة ولما أنقذهم من الحفرة فقد أنقذهم من شفا الحفرة لان شفاها منها (والثانى) انها راجعة الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا

الحفرة وهذا قول الزجاج (الثالث) ان شفا الحفرة وشفتها طرفها فجاز أن يخبر عنه بالتذكير والتأنيث (المسألة الثالثة) انهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا فى النار فمثلت حياتهم التى يتوقع بعدها الوقوع فى النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع فى الحفرة الا ما بين طرف الشئ وبين ذلك الشئ ثم قال كذلك يبين الله الكاف فى موضع نصب أى مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الآيات لكى تهتدوا بها قال الجبائى الآية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء أجاب الواحدى عنه فى البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية وأقول هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم أن يريد الله منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح أن يقال كلمة لعل للترجى والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله اعلم قوله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمت الله هم فيها خالدون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور) واعلم انه تعالى فى الآيات المتقدمة عاب أهل الكتاب على شيئين أحدهما انه عابهم على الكفر فقال يا أهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم فى القاء الغير فى الكفر فقال يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين أمرهم أولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ثم أمرهم بالسعى فى القاء الغير فى الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفى الآية مسألتان (المسألة الاولى) فى قوله منكم قولان (أحدهما) ان من ههنا ليست للتبعيض لدليلين (الاول) ان الله تعالى أوجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر على كل الامة فى قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر (والثانى) هو انه لا مكلف الا ويجب عليه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اما بيده أو بلسانه أو بقلبه ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس اذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا أمة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وأما كلمة من فهى هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ويقال أيضا لفلان من أولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل الا انه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا وقوله الا تنفروا يعذبكم عذابا أليما فالامر عام ثم اذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين (والقول الثانى) ان من ههنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين (أحدهما) ان فائدة كلمة من هى ان فى القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين (والثانى) ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان (الاول) ان هذه الآية مشتملة على الامر بثلاثة أشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومعلوم ان الدعوة الى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم فى مذهبه وجهله فى مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك انهم بعض الامة ونظير هذه الآية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين (والثانى) انا أجمعنا على ان ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى انه متى قام به البعض سقط عن الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان فى الحقيقة هذا ايجابا على البعض لا على الكل والله أعلم (وفيه قول رابع) وهو قول

الفضال ان المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا يتعلمون من الرسول
ويعلمون الناس والتأويل على هذا الوجه كونوا أمة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم
وتعلم الدين (المسألة الثانية) هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء أولها الدعوة الى الخير
ثم الامر بالمعروف ثم النهى عن المنكر ولاجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول أما الدعوة الى
الخير فأفضلها الدعوة الى اثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وانما قلنا ان الدعوة الى
الخير تشتمل على ماذكرنا لقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وقوله تعالى قل هذه سبيلى ادعو الى الله
على بصيرة أنا ومن اتبعنى اذا عرفت هذا فنقول الدعوة الى الخير جنس تحته نوعان (أحدهما) الترغيب
فى فعل ما ينبغى وهو الامر بالمعروف (والثانى) الترغيب فى ترك مالا ينبغى وهو النهى عن المنكر فذكر
الجنس أولا ثم أتبعه بنوعيه مبالغة فى البيان وأما شرائط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مذكورة
فى كتب الكلام ثم قال تعالى وأولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفيه مسائل (المسألة الاولى) منهم
من تمسك بهذه الآية فى ان الفاسق ليس له أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لان هذه الآية تدل
على ان الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب أن يكون
الآمر بالمعروف ليس بفاسق واجيب عنه بأن هذا ورد على سبيل الغالب فان الظاهر ان من أمر بالمعروف
ونهى عن المنكر لم يشرع فيه الا بعد اصلاح أحوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير
ثم انهم أكدوا هذا بقوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وبقوله لم تقولون مالا تفعلون
كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون ولانه لو جاز ذلك لجاز لمن يزنى بامرأة أن يأمرها بالمعروف فى أنها
لم كشفت وجهها ومعلوم ان ذلك فى غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق له أن يأمر بالمعروف لانه وجب
عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهى عن ذلك المنكر فبأن ترك أحد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب
الآخر وعن السلف مروا بالخير وان لم تفعلوا وعن الحسن انه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا أقول
مالا أفعل فقال وأينا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر أحد بمعروف
ولا ينهى عن المنكر (المسألة الثانية) عن النبى صلى الله عليه وسلم من أمر بالمعروف ونهى عن
المنكر كان خليفة الله فى أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن على رضى الله عنه أفضل الجهاد
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقال أيضا من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل
أعلاه أسفله وروى الحسن عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه انه قال يا أيها الناس ائتمروا بالمعروف
وانتهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثورى اذا كان الرجل محببا فى جيرانه محمودا عند اخوانه
فاعلم انه مداهن (المسألة الثالثة) قال الله سبحانه وتعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى أمر الله قدم الاصلاح على القتال وهذا
يقتضى ان يبدأ فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بالارفق فالارفق مترقيا الى الاغلظ فالاغلظ وكذا
قوله تعالى واهجروهن فى المضاجع واضربوهن يدل على ماذكرناه ثم اذا لم يتم الامر بالتغليظ والتشديد
وجب عليه القهر باليد فان عجز فباللسان فان عجز فبالقلب وأحوال الناس مختلفة فى هذا الباب ثم قال
تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفى الآية مسائل (المسألة الاولى)
فى النظم وجهان (الاول) انه تعالى ذكر فى الآيات المتقدمة انه بين فى التوراة والانجيل ما يدل على
صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ذكر ان أهل الكتاب حسدوا محمدا صلى الله
عليه وسلم واحتالوا فى القاء الشكوك والشبهات فى تلك النصوص الظاهرة ثم انه تعالى أمر المؤمنين بالايمان
بالله والدعوة الى الله ثم ختم ذلك بأن حذر المؤمنين من مثل فعل أهل الكتاب وهو القاء الشبهات فى هذه
النصوص واستخراج التاويلات الفاسدة الرافعة لدلالة هذه النصوص فقال ولا تكونوا أيها المؤمنون
عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من أهل الكتاب من بعد ما جاءهم فى التوراة والانجيل

تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الآية من تتمة جملة الآيات المتقدمة (والثانى) وهو انه تعالى لما أمر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك مما لا يتم الا اذا كان الآمر بالمعروف قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتعالين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين أهل الحق والدين لا جرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف لكى لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية من تتمة الآية السابقة فقط (المسألة الثانية) قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه (الاول) تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ان ابليس ترك نص الله تعالى بسبب حسده لآدم (الثانى) تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الانبياء بعضا دون بعض فصاروا بذلك الى العداوة والفرقة (الثالث) صاروا مثل مبتدعة هذه الامة مثل المشبهة والقدرية والحشوية (المسألة الثالثة) قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتأكيد وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا (فقيل) تفرقوا بالعداوة واختلفوا فى الدين (وقيل) تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة من تلك النصوص ثم اختلفوا بأن حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه (والثالث) تفرقوا بأبدانهم بأن صار كل واحد من أولئك الاحبار رئيسا فى بلد ثم اختلفوا بأن صار كل واحد منهم يدعى انه على الحق وان صاحبه على الباطل وأقول انك اذا أنصفت علمت ان أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة (المسألة الرابعة) انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءتهم لجواز حذف علامة التأنيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى وأولئك لهم عذاب عظيم يعنى الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم فى الآخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه اعلم انه تعالى لما أمر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم أمر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك بذكر أحوال الآخرة تأكيدا للامر وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى نصب يوم وجهان (الاول) انه نصب على الظرف والتقدير ولهم عذاب عظيم فى هذا اليوم وعلى هذا التقدير ففيه فائدتان * احداهما ان ذلك العذاب فى هذا اليوم * والاخرى ان من حكم هذا اليوم أن تبيض فيه وجوه وتسود وجوه (والثانى) انه منصوب باضمار اذكر (المسألة الثانية) هذه الآية لها نظائر منها قوله تعالى ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعرف فى وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول فى هذا البياض والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان (أحدهما) ان البياض مجاز عن الفرح والسرور والسواد عن الغم وهذا مجاز مستعمل قال تعالى واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ويقال لفلان عندى يد بيضاء أى جلية سارة ولما سلم الحسن بن على رضى الله عنه الامر لمعاوية قال له بعضهم يا مسود وجوه المؤمنين ولبعضهم فى الشيب

يا بياض القرون سودت وجهى * عند بيض الوجوه سود القرون

فلعمرى لاخفينك جهدى * عن عيانى وعن عيان العيون

بسواد فيه بياض لوجهى * وسواد لوجهك الملعون

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور يقولون الحمد لله الذى بيض وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فعلى هذا معنى الآية ان المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك اذا رأى الكافر أعماله القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم وهذا قول أبى مسلم الاصفهانى (والقول الثانى) ان هذا البياض والسواد

يحصلان فى وجوه المؤمنين والكافرين وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلت ولابى مسلم أن يقول الدليل دل على ماقلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة فى مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ماذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا له فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول الحكمة فى ذلك ان أهل الموقف اذا رأوا البياض فى وجه انسان عرفوا انه من أهل الثواب فزادوا فى تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين (أحدهما) ان السعيد يفرح بأن يعلم قومه انه من أهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم ياليت قومى يعلمون بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين (والثانى) انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت ان ظهور البياض فى وجه المكلف سبب لمزيد سروره فى الآخرة وبهذا الطريق يكون ظهور السواد فى وجه الكفار سببا لمزيد غمهم فى الآخرة فهذا وجه الحكمة فيه فى الآخرة وأما فى الدنيا فالمكلف حين يكون فى الدنيا اذا عرف حصول هذه الحالة فى الآخرة صار ذلك مرغبا له فى الطاعات وترك المحرمات لكى يكون فى الآخرة من قبيل من يبيض وجهه لامن قبيل من يسود وجهه فهذا تقرير هذين القولين (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان المكلف اما مؤمن واما كافر وانه ليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه تعالى قسم أهل القيامة الى قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى قالوا وهذا أيضا متأكد بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة أجاب القاضى عنه بأن عدم ذكر القسم الثالث لايدل على عدمه يبين ذلك انه تعالى انما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لايفيد العموم وأيضا المذكور فى الآية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ولا شبهة ان الكافر الاصلى من أهل النار مع انه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول فى الفساق واعلم ان وجه الاستدلال بالآية هو انا نقول الآيات المتقدمة ما كانت الا فى الترغيب فى الايمان بالتوحيد والنبوة وفى الزجر عن الكفر بهما ثم انه تعالى اتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضى أن يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن آمن بالتوحيد والنبوة واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن أنكر ذلك ثم دل ما بعد هذه الآية على ان صاحب البياض من أهل الجنة وصاحب السواد من أهل النار فحينئذ يلزم نفى المنزلة بين المنزلتين وأما قوله يشكل هذا بالكافر الاصلى فجوابنا عنه من وجهين (الاول) أن نقول لم لايجوز أن يكون المراد منه ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية من صلب آدم واذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه (والثانى) وهو انه تعالى قال فى آخر الآية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث انه كفر لا الكفر من حيث انه بعد الايمان واذا وقع التعليل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان أو كان كافرا أصليا والله أعلم ثم قال فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد ايمانكم فى الآية سؤالات (السؤال الاول) انه تعالى ذكر القسمين أولا فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد فى اللفظ ثم لما شرع فى حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب أن يقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه (أحدها) ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب (وثانيها) ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه الصلاة والسلام حاكيا عن رب العزة سبحانه خلقتهم ليربحوا على لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر أهل الثواب وهم أهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس فى الذكر أحسن ثم ختم بذكرهم أيضا تنبيها على ان ارادة الرحمة أكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت رحمتى غضبى (وثالثها) ان الفصحاء والشعراء قالوا يجب أن يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع و يشرح الصدر ولاشك ان

ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك فلا جرم وقع الابتداء بذكر أهل الثواب والاختتام بذكرهم (السؤال الثاني) اين جواب اما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم أكفرتم بعد ايمانكم وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا (السؤال الثالث) من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه أقوال (أحدها) قال أبيّ بن كعب الكل آمنوا حال ما استخرجهم من صلب آدم عليه السلام فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ورواه الواحدي في البسيط باسناده عن النبيّ صلى الله عليه وسلم (وثانيها) ان المراد أكفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلائل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوّة والدليل على صحة هذا التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون فذمّهم على الكفر بعد وضوح الآيات وقال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا أكفرتم بعد ايمانكم فكان ذلك محمولا على ماذكرناه حتى تصير هذه الآية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامّة في حق كل الكفار وأما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه (الاول) قال عكرمة والاصم والزجاج المراد أهل الكتاب فانهم قبل مبعث النبيّ صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به (الثاني) قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان بسبب الارتداد (الثالث) قال الحسن الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق (الرابع) قيل هم أهل البدع والاهواء من هذه الامّة (الخامس) قيل هم الخوارج فانه عليه الصلاة والسلام قال فيهم انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الاخيران في غاية البعد لانهما لا يليقان بما قبل هذه الآية ولانه تخصيص لغير دليل ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة (السؤال الرابع) ما الفائدة في همزة الاستفهام في قوله أكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى الانكار وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الآية وهو قوله قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدّون عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد (الاولى) انه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد ايمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد ايمانه ولمن كان كافرا أصليا (الثانية) قال القاضي قوله أكفرتم بعد ايمانكم يدل على أن الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون (الثالثة) قالت المرجئة الآية تدل على أن كل أنواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى وأمّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات (السؤال الاول) ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس المراد الجنة وقال المحققون من أصحابنا هذا اشارة الى أن العبد وان كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته الى الفعل والى الترك على السوية يمتنع منه الفعل فاذن ما لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع أن يحصل منه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله تعالى فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا فثبت ان دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا (السؤال الثاني) كيف موقع قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله الجواب كانه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون (السؤال الثالث) الكفار مخلدون في النار كما ان المؤمنين مخلدون في الجنة ثم انه تعالى لم ينص على خلود أهل النار في هذه الآية مع انه نص على خلود أهل الجنة فيها فما الفائدة والجواب كل ذلك اشعارات بأن جانب الرحمة أغلب وذلك لانه ابتدأ في الذكر بأهل الرحمة وختم بأهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما أضافه الى نفسه بل قال فذوقوا العذاب مع انه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال ففي رحمة الله

ولما

ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع انه نص على الخلود فى جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم
فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففى رحمة الله ثم قال فى آخر
الآية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مما يشعر بأن جانب
الرحمة مغلب * يا أرحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك واحسانك ثم قال تعالى
(تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق) فقوله تلك فيه وجهان (الاول) المراد ان هذه الآيات التى ذكرناها
هى دلائل الله وانما جاز اقامة تلك مقام هذه لان هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصار كانها
بعدت فقيل فيها تلك (والثانى) ان الله تعالى وعده أن ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه فى الدين
فلما أنزل هذه الآيات قال تلك الآيات الموعودة هى التى نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام فى هذه المسألة
قد تقدم فى سورة البقرة فى تفسير قوله ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان (الاول) أى ملتبسة بالحق
والعدل من اجزاء المحسن والمسىء بما يستوجبانه (الثانى) بالحق أى بالمعنى الحق لان معنى المتلو حق ثم قال
تعالى (وما الله يريد ظلما للعالمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) انما حسن ذكر الظلم ههنا لانه تقدم ذكر
العقوبة الشديدة وهو سبحانه وتعالى أكرم الاكرمين فكانه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم ما وقعوا فيه
الا بسبب أفعالهم المنكرة فان مصالح العالم لا تستقيم الا بتهديد المذنبين واذا حصل هذا التهديد فلا بد من
التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من أدل الدلائل على ان جانب الرحمة غالب ونظيره قوله تعالى
فى سورة عم بعد ان ذكر وعيد الكفار انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا أى هذا الوعيد
الشديد انما حصل بسبب هذه الافعال المنكرة (المسألة الثانية) قال الجبائى هذه الآية تدل على انه
سبحانه لا يريد شيئا من القبائح لا من أفعاله ولا من أفعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك وبيانه وهو ان
الظلم اما أن يفرض صدوره من الله تعالى أو من العبد وبتقدير صدوره من العبد فاما أن يظلم العبد نفسه
وذلك بسبب اقدامه على المعاصى أو يظلم غيره فاقسام الظلم هى هذه الثلاثة وقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعالمين نكرة فى سياق النفى فوجب أن لا يريد شيئا مما يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه أو صادرا
عن غيره فثبت ان هذه الآية تدل على انه لا يريد شيئا من هذه الاقسام الثلاثة واذا ثبت ذلك وجب
أن لا يكون فاعلا لشىء من هذه الاقسام ويلزم منه أن لا يكون فاعلا للظلم أصلا ويلزم أن لا يكون فاعلا
لاعمال العباد لان من جملة أعمالهم ظلمهم لانفسهم وظلم بعضهم بعضا وانما قلنا ان الآية تدل على كونه
تعالى غير فاعل للظلم البتة لانها دلت على انه غير مريد لشىء منها ولو كان فاعلا لشىء من أقسام الظلم لكان
مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا فثبت بهذه الآية انه تعالى غير فاعل للظلم وغير فاعل لاعمال العباد وغير مريد
للقبائح من أفعال العباد ثم قالوا انه تعالى تمدح بأنه لا يريد ذلك والتمدح انما يصح لو صح منه فعل ذلك الشئ
وصح منه كونه مريدا له فدلت هذه الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا تبجحوا وقالوا هذه
الآية الواحدة وافية بتقرير جميع اصول المعتزلة فى مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى انه لا يريد الظلم
ولا يفعل الظلم قال بعده (ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور) وانما ذكر هذه الآية
عقيب ما تقدم لوجهين (الاول) انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بأن فاعل القبيح
انما يفعل القبيح اما للجهل أو العجز أو الحاجة وكل ذلك على الله محال لانه مالك لكل ما فى السموات
وما فى الارض وهذه المالكية تنافى الجهل والعجز والحاجة واذا امتنع ثبوت هذه الصفات فى حقه
تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح (والثانى) انه تعالى لما ذكر انه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل أن
يقول انا نشاهد وجود الظلم فى العالم فاذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف ارادته فيلزم كونه ضعيفا
عاجزا مغلوبا وذلك محال فأجاب الله تعالى عنه بقوله ولله ما فى السموات وما فى الارض أى انه تعالى
قادر على أن يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الالجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج عن كونه عاجزا
ضعيفا لانه تعالى أراد منهم ترك المعصية اختيارا وطوعا ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم

على ترك المعصية ابطلت هذه الفائدة فهذا تلخيص كلام المعتزلة فى هذه الآية وربما أوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين اما أن يكون هو لا يريد أن يظلمهم أو انه لا يريد منهم أن يظلم بعضهم بعضا فان كان الاول فهذا لا يستقيم على قولكم لان مذهبكم انه تعالى لو عذب البرىء عن الذنب بأشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا لان الظلم تصرف فى ملك الغير وهو تعالى انما يتصرف فى ملك نفسه فاستحال كونه ظالما واذا كان كذلك لم يمكن حمل الآية على انه لا يريد أن يظلم الخلق وأما ان حملتم الآية على انه لا يريد أن يظلم بعض العباد بعضا فهذا أيضا لا يتم على قولكم لان كل ذلك بارادة الله وتكوينه على قولكم فثبت ان على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد انه تعالى لا يريد أن يظلم أحدا من عباده * قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع القدح به قلنا الكلام عليه من وجهين (الاول) انه تعالى تمدح بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وبقوله وهو يطعم ولا يطعم ولا يلزم من ذلك صحة النوم والاكل عليه فكذا ههنا (الثانى) انه تعالى ان عذب من لم يكن مستحقا للعذاب فهو وان لم يكن ظالما فى نفسه لكنه فى صورة الظلم وقد يطلق اسم أحد المتشابهين على الآخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره كثيرة فى القرآن هذا تمام الكلام فى هذه المناظرة (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بقوله ولله ما فى السموات وما فى الارض على كونه خالقا لاعمال العباد فقالوا لا شك ان أفعال العباد من جملة ما فى السموات وما فى الارض فوجب كونها له بقوله ولله ما فى السموات وما فى الارض وانما يصح قولنا انها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الآية على انه خالق لافعال العباد أجاب الجبائى عنه بأن قوله لله اضافة ملك لا اضافة فعل ألا ترى انه يقال هذا البناء لفلان فيريدون انه مملوكه لا انه مفعوله وأيضا المقصود من الآية تعظيم الله لنفسه ومدحه لالهية نفسه ولا يجوز أن يتمدح بأن ينسب الى نفسه الفواحش والقبائح وأيضا فقوله ما فى السموات وما فى الارض انما يتناول ما كان مظروفا فى السموات والارض وذلك من صفات الاجسام لا من صفات الافعال التى هى اعراض أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الاضافة اضافة الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل فى قلبه ما يدعوه الى فعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعا للتسلسل واذا كان المؤثر فى حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وثبت ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت ان فعل العبد مستند الى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول فى هذه المناظرة (المسألة الرابعة) قوله ولله ما فى السموات وما فى الارض زعمت الفلاسفة انه انما قدم ذكر ما فى السموات على ذكر ما فى الارض لان الاحوال السماوية أسباب للاحوال الارضية فقدم السبب على المسبب وهذا يدل على ان جميع الاحوال الارضية مستندة الى الاحوال السماوية ولا شك ان الاحوال السماوية مستندة الى خلق الله وتكوينه فيكون الجبر لازما أيضا من هذا الوجه (المسألة الخامسة) قال تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور فأعاد ذكر الله فى أول الآيتين والغرض منه تأكيد التعظيم والمقصود ان منه مبدأ المخلوقات واليه معادهم فقوله ولله ما فى السموات وما فى الارض اشارة الى انه سبحانه هو الاول وقوله والى الله ترجع الامور اشارة الى انه هو الآخر وذلك يدل على احاطة حكمه وتصرفه وتدبيره بأولهم وآخرهم وان الاسباب والمسببات منتسبة اليه وان الحاجات منقطعة عنده (المسألة السادسة) كلمة الى فى قوله والى الله ترجع الامور لا تدل على كونه تعالى فى مكان وجهة بل المراد ان رجوع الخلق الى موضع لا ينفذ فيه حكم أحد الا حكمه ولا يجرى فيه قضاء أحد الا قضاؤه * قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون) فى النظم وجهان (الاول) انه تعالى لما أمر المؤمنين ببعض الاشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من أن يكونوا مثل أهل الكتاب فى التمرد والعصيان وذكر عقيبه

ثواب المطيعين وعقاب الكافرين كان الغرض من كل هذه الآيات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية ثم انه تعالى أردف ذلك بطريق آخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال كنتم خير أمة والمعنى انكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الامم وأفضلهم فاللائق بهذا ان لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة وان لا تزيلوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكاليف (الثاني) ان الله تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء وهو قوله فأما الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعداء وهو قوله وأما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقياء بقوله وما الله يريد ظلما للعالمين يعني انهم انما استحقوا ذلك بأفعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الآية على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس أي تلك السعادات والكمالات والكرامات انما فازوا بها في الآخرة لانهم كانوا في الدنيا خير أمة أخرجت للناس وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه (الاول) ان كان ههنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير أمة ووجدتم وخلقتم خير أمة ويكون قوله خير أمة بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين (الثاني) ان كان ههنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وانهم ما بقوا الآن عليها والجواب عنه ان قوله كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام ولا يدل ذلك على انقطاع طارئ بدليل قوله واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا رحيما اذا ثبت هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير أقوال (أحدها) كنتم في علم الله خير أمة (وثانيها) كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة وهو كقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التوراة فشدتهم على الكفار أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر (وثالثها) كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بأنكم خير أمة (ورابعها) كنتم منذ آمنتم خير أمة أخرجت للناس (وخامسها) قال أبو مسلم قوله كنتم خير أمة تابع لقوله فأما الذين ابيضت وجوههم والتقدير انه يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير أمة فاستحققتم ما أنتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض بين أول القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القرآن من مثله (وسادسها) قال بعضهم لو شاء الله تعالى لقال أنتم وكان هذا التشريف حاصلا لكلنا ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن صنع مثل ما صنعوا (وسابعها) كنتم مذ آمنتم خير أمة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا (الاحتمال الثالث) يقال كان ههنا زائدة على رأي بعضهم في قوله كنتم خير أمة وهو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وقال في موضع آخر واذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون واضمار كان واظهارها سواء الا انها تذكر للتأكيد ووقوع الامر لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر الاختلال لان كان تلغى متوسطة ومؤخرة ولا تلغى متقدمة تقول العرب عبد الله كان قائم وعبد الله قائم كان على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغائها لان سبيلهم أن يبدؤا بما تنصرف العناية اليه والملغى لا يكون في محل العناية وأيضا لا يجوز الغاء الكون في الآية لانتصاب خبره واذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى (الاحتمال الرابع) أن تكون كان بمعنى صار فقوله كنتم خير أمة معناه صرتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أي صرتم خير أمة بسبب كونكم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ومؤمنين بالله ثم قال ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني كما انكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فأهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم أيضا صفة الخيرية والله أعلم (المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين (الاول) قوله تعالى ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق ثم قال في هذه الآية كنتم خير أمة فوجب بحكم هذه الآية أن تكون هذه الامة أفضل من أولئك

الائمة الذين يهدون بالحق من قوم موسى واذا كان هؤلاء أفضل منهم وجب أن تكون هذه الامة لاتحكم الا بالحق اذ لو جاز في هذه الامة أن تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة أفضل من الامة التي تهدى بالحق لان المبطل يمتنع أن يكون خيرا من المحق فثبت ان هذه الامة لاتحكم الا بالحق واذا كان كذلك كان اجماعهم حجة (الوجه الثاني) وهو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيدان الاستغراق وهذا يقتضي كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك كان اجماعهم حقا وصدقا لامحالة فكان حجة والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الاصول (المسألة الثالثة) قال الزجاج قوله كنتم خير أمة ظاهر الخطاب فيه مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل الامة ونظيره قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا ههنا (المسألة الرابعة) قال القفال رحمه الله أصل الامة الطائفة المجتمعة على الشئ الواحد فأمة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان به والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته انهم أمته الا ان لفظ الامة اذا أطلقت وحدها وقع على الاول ألا ترى انه اذا قيل أجمعت الامة على كذا فهم منه الاول وقال عليه الصلاة والسلام أمتي لاتجتمع على ضلالة وروى انه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة أمتي أمتي فلفظ الامة في هذه المواضع واشباهها يفهم منه المقرون بنبوته فأما أهل دعوته فانه انما يقال لهم انهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط أما قوله أخرجت للناس ففيه قولان (الاول) ان المعنى كنتم خير الامم المخرجة للناس في جميع الاعصار فقوله أخرجت للناس أي أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها (والثاني) ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير أمة ومنهم من قال أخرجت صلة والتقدير كنتم خير أمة للناس ثم قال تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم أن هذا كلام مستأنف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم وتحقيق الكلام انه ثبت في أصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيبه هذا الحكم وهذه الطاعات أعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات وههنا سؤالات (السؤال الاول) من أي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله كون هذه الامة خير الامم مع أن هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة في سائر الامم والجواب قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد وأقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل وأعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وأنكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين محملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى أعظم المنافع وتخليصه عن أعظم المضار فوجب أن يكون الجهاد أعظم العبادات ولما كان أمر الجهاد في شرعنا أقوى منه في سائر الشرائع لاجرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى ما روى عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الآية قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرونهم أن يشهدوا أن لا اله الا الله ويقروا بما أنزل الله وتقاتلونهم عليه ولا اله الا الله أعظم المعروف والتكذيب هو أنكر المنكر ثم قال القفال (فائدة) القتال على الدين لاينكره منصف وذلك لان أكثر الناس يحبون أديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتأملون في الدلائل التي تورد عليهم فاذا أكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لايزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق الى أن ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم (السؤال الثاني) لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع أن الايمان بالله لابد وأن يكون مقدما على

كل الطاعات والجواب ان الايمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الامم المحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة على سائر الامم المحقة فيمتنع أن يكون المؤثر فى حصول هذه الخيرية هو الايمان الذى هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر فى حصول هذه الزيادة هو كون هذه الامة أقوى حالا فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر من سائر الامم فاذن المؤثر فى حصول هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وأما الايمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر فى هذا الحكم لانه مالم يوجد الايمان لم يصر شئ من الطاعات مؤثرا فى صفة الخيرية فثبت ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وأما ايمانهم فذاك شرط التأثير والمؤثر الصق بالاثر من شرط التأثير فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهى عن المنكر على ذكر الايمان (السؤال الثالث) لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لابد منه والجواب الايمان بالله يستلزم الايمان بالنبوة لان الايمان بالله لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا كان الذى أظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لان المعجز قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان (الاول) ولو آمن أهل الكتاب بهذا الدين الذى لاجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد عليه الصلاة والسلام لحصلت هذه الخيرية أيضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب أهل الكتاب فى هذا الدين (الثانى) ان أهل الكتاب انما آثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو آمنوا لحصلت لهم هذه الرياسة فى الدنيا مع الثواب العظيم فى الآخرة فكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى أتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف (احداهما) قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون (وثانيتهما) قوله لن يضروكم الا أذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر أهل الكتاب كما يقول القائل على ذكر فلان فان من شأنه كيت وكيت ولذلك جاآ من غير عاطف أما قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ففيه سؤالان (السؤال الاول) الالف واللام فى قوله المؤمنون للاستغراق أو للمعهود السابق والجواب بل للمعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشى ورهطه من النصارى (السؤال الثانى) الوصف انما يذكر للمبالغة فأى مبالغة تحصل فى وصف الكافر بأنه فاسق والجواب الكافر قد يكون عدلا فى دينه وقد يكون فاسقا فى دينه فيكون مردودا عند الطوائف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه لكفره والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكانه قيل أهل الكتاب فريقان منهم من آمن والذين ما آمنوا فهم فاسقون فى أديانهم فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند احد من العقلاء أما قوله تعالى لن يضروكم الا أذى فاعلم أنه تعالى لما رغب المؤمنين فى التصلب فى ايمانهم وترك الالتفات الى أقوال الكفار وأفعالهم بقوله كنتم خير أمة رغبهم فيه من وجه آخر وهو انهم لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذى لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وأفعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب فهذا وجه النظم فأما قوله لن يضروكم الا أذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار أهل الكتاب ضرر وانما منتهى أمرهم أن يؤذوكم باللسان اما بالطعن فى محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام واما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله والله ثالث ثلاثة واما بتحريف نصوص التوراة والانجيل واما بالقاء الشبه فى الاسماع واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال ان قوله الا أذى استثناء منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه المذكورة يوجب وقوع الغم فى قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذى هو الاذى فهو استثناء صحيح والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الضرر والاذى مصدر أذيت

الشيء أذى ثم قال تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون وهو اخبار بأنهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون أى انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وقوله نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد بالفتح والنصرة والظفر واعلم أن هذه الآية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة منها ان المؤمنين آمنون من ضررهم ومنها انهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا ومنها انه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت كما أخبر الله عنها فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما أقدموا على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا سؤالات (السؤال الاول) هب ان اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح فى صحة هذه الآيات قلنا هذه الآيات مخصوصة باليهود وأسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال (السؤال الثانى) هلا جزم قوله ثم لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كانه قيل أخبركم انهم لا ينصرون والفائدة فيه انه لو جزم لكان نفى النصر مقيدا بقتالهم كتولية الادبار وحين رفع كان نفى النصر وعدا مطلقا كانه قال ثم شأنهم وقصتهم التى أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية انهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون فى الذلة والمهانة أبدا دائما (السؤال الثالث) ما الذى عطف عليه قوله ثم لا ينصرون الجواب هو جملة الشرط والجزاء كانه قيل أخبركم انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم أخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم لافادة معنى التراخى فى المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار * قوله تعالى

(ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون)

واعلم انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة فى سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به ومنه قولهم ما هذا على بضربة لازب ومنه تسمية الخراج ضريبة (المسألة الثانية) الذلة هى الذل وفى المراد بهذا الذل أقوال (الاول) وهو الاقوى ان المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم فهو كقوله تعالى اقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله والمراد الا بعهد الله وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين لان عند ذلك تزول هذه الاحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبى (الثانى) ان هذه الذلة هى الجزية وذلك لان ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار (والثالث) ان المراد من هذه الذلة انك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل هم مستخفون فى جميع البلاد ذليلون مهينون واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هى الجزية فقط أو هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من الله يقتضى زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل والجزية والصغار والدناءة لا يزول شيء منها عند حصول هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط وبعض من نصر هذا القول أجاب عن هذا السؤال بأن قال ان هذا الاستثناء منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبرى فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة الى العزة فقوله الا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس واعلم أن هذا ضعيف لان حمل لفظ الا على لكن خلاف الظاهر وأيضا اذا حملنا الكلام على ان المراد لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من اضمار الشيء الذى يعتصمون به بهذه الاشياء لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الاصل فلا يصار الى هذه الاشياء الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة ههنا الى ذلك كان المصير اليه غير جائز بل ههنا وجه آخر وهو ان يحمل الذلة على كل هذه الاشياء أعنى القتل والاسر وسبى الذرارى وأخذ المال والحاق الصغار والمهانة ويكون فائدة الاستثناء

هو انه لا يبقى مجموع هذه الاحكام وذلك لا ينافى بقاء بعض هذه الاحكام وهو أخذ القليل من أموالهم الذى هو مسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم فهذا هو القول فى هذا الموضع وقوله أينما ثقفوا أى وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا فى الحرب أى أدركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله حيث ثقفتموهم (المسألة الثالثة) قوله الا بحبل من الله فيه وجوه (الاول) قال الفراء التقدير الا أن يعتصموا بحبل من الله وأنشد على ذلك

رأتنى بحبليها فصدت مخافة * وفى الحبل روعاء الفؤاد فروق

واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وابقاء صلته لان الموصول هو الاصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الاصل عليه أما حذف الاصل وابقاء الفرع فهو غير جائز (الثانى) ان هذا الاستثناء واقع على طريق المعنى لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على أشد الوجوه بحيث لا تفارقهم ولا تنفك عنهم فكأنه قيل لا تنفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس (الثالث) أن تكون الباء بمعنى مع كقولهم اخرج بنا نفعل كذا أى معنا والتقدير الا مع حبل من الله (المسألة الرابعة) المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمى بالحبل لان الانسان لما كان قبل العهد خائفا صار ذلك الخوف مانعاله من الوصول الى مطلوبه فاذا حصل العهد توصل بذلك العهد الى الوصول الى مطلوبه فصار ذلك شبيها بالحبل الذى من تمسك به تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل الله حبلا من الناس وذلك يقتضى المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس هو العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لقال أو حبل من الناس وقال آخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان المأخوذ من المؤمنين هو الامان المأخوذ باذن الله وهذا عندى أيضا ضعيف والذى عندى فيه ان الامان الحاصل للذمى قسمان أحدهما الذى نص الله عليه وهو أخذ الجزية (والثانى) الذى فوض الى رأى الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد (فالاول) هو المسمى بحبل الله (والثانى) هو المسمى بحبل المؤمنين والله أعلم ثم قال وباؤا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا ولبثوا وداموا فى غضب الله وأصل ذلك مأخوذ من البوء وهو المكان ومنه تبوأ فلان منزل كذا وبوأته اياه والمعنى انهم مكثوا فى غضب من الله وحلوا فيه وسواء قولك حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة والاكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه تعالى أخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على انها باقية عليهم غير زائلة عنهم والباقى عليهم ليس الا الجزية وقال آخرون المراد بالمسكنة ان اليهودى يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اخبار من الله سبحانه بانه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق والمعنى انه تعالى ألصق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات أولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين فى هذه الآية ان العلة لالصاق هذه الاشياء المكروهة بهم هى انهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق وههنا سؤالات (السؤال الاول) هذه الذلة والمسكنة انما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا الانبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار فعلى هذا الموضع الذى حصلت فيه العلة وهو قتل الانبياء لم يحصل فيه المعلول الذى هو الذلة والمسكنة والموضع الذى حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة فكان الاشكال لازما * والجواب عنه ان هؤلاء المتأخرين وان كان لم يصدر عنهم قتل الانبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك فان أسلافهم هم الذين قتلوا الانبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لآبائهم وأسلافهم مع انهم كانوا مصوبين لاسلافهم فى تلك الافعال (السؤال الثانى) لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه

ولا يجوز أن يقال التكرير للتأكيد لان التأكيد يجب أن يكون بشئ أقوى من المؤكد والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين (الاول) ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبياء وعلة الكفر وقتل الانبياء هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الايمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك الى أن بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فقوله ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات من ابتلى بترك الاداب وقع في ترك السنن ومن ابتلى بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلى بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلى بذلك وقع في الكفر (الثاني) يحتمل أن يريد بقوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم ثم بين ان من تأخر لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته وعداونه مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق ان ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة قوله تعالى (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين) في الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان في قوله ليسوا سواء قولان (أحدهما) ان قوله ليسوا سواء كلام تام وقوله من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع قوله تأمرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير أمة والمعنى ان أهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ثم ابتدأ فقال من اهل الكتاب أمة قائمة وعلى هذا القول احتمالان أحدهما انه لما قال من أهل الكتاب أمة قائمة كان تمام الكلام ان يقال ومنهم أمة مذمومة الا انه أضمر ذكر الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكر أحد الضدين يغني عن ذكر الضد الآخر وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا فذكر أحدهما يستقل بافادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال الضد الآخر قال أبو ذؤيب

دعاني اليها القلب اني لامرها * مطيع فما أدري أرشد طلابها

أراد أم غي فاكتفي بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الانباري وقال الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكر الامة المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الآية فلا حاجة الى اضمارها مرة أخرى ولانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا عن ان يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا ههنا لما تقدم قوله ليسوا سواء أغنى ذلك عن الاضمار (والقول الثاني) ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وأمة مذمومة فامة رفع بليس وانما قيل ليسوا على مذهب من يقول أكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد من اضمار الامة المذمومة وهو اختيار أبي عبيدة الا أن أكثر النحويين أنكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله أكلوني البراغيث وأمثالها لغة ركيكة والله أعلم (المسألة الثانية) يقال فلان وفلان سواء أي متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في سواء في أول سورة البقرة (المسألة الثالثة) في المراد بأهل الكتاب قولان (الاول) وعليه الجمهور ان المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روى انه لما أسلم عبد الله بن سلام وأصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فأنزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية وقيل انه تعالى لما وصف أهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان ان كل أهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب

والعشاء وعن عطاء انها نزلت في أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه السلام (والقول الثاني) أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتي الكتاب من أهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم قال تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم أخر صلاة العشاء ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلاة فقال أما انه ليس من أهل الاديان أحد يذكر الله تعالى هذه الساعة غيركم وقرأ هذه الآية قال القفال رحمه الله ولا يبعد أن يقال اولئك الحاضرون كانوا نفرا من مؤمني أهل الكتاب فقيل ليس يستوى من أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولم يبعد أيضا أن يقال المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله بأهل الكتاب كأنه قيل اولئك الذين سموا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الاسلام تأكيدا لما تقدم من قوله كنتم خير أمة وهو كقوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم اعلم انه تعالى مدح الامة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية (الصفة الاولى) انها قائمة وفيها أقوال (الاول) انها قائمة في الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعات الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على ان المراد من هذا القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا تكون الا في الصلاة (والقول الثاني) في تفسير كونها قائمة انها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله الا ما دمت عليه قائما أي ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيها ومنه قوله تعالى قائما بالقسط وأقول ان هذه الآية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله قائما بالقسط يدل على ان المولى قائم بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال أوفوا بعهدي أوف بعهدكم وهذا قول الحسن البصري واحتج عليه بما روى ان عمر بن الخطاب قال يا رسول الله ان أناسا من أهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب صلى الله عليه وسلم وقال أمتهوكون أنتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون أما والذي نفسي بيده لقد أتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية أخرى قال عند ذلك انكم لم تكلفوا أن تعملوا بما في التوراة والانجيل وانما أمرتم أن تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله تعالى وكلفتم أن تؤمنوا بما أنزل علي في هذا الوحي غدوة وعشيا والذي نفس محمد بيده لو أدركني ابراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله في هذه الآية بذلك فقال من أهل الكتاب أمة قائمة (القول الثالث) أمة قائمة أي مستقيمة عادلة من قولك أقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير أمة (الصفة الثانية) قوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وفيه مسائل (المسألة الاولى) يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله أمة أي أمة قائمة تالون مؤمنون (المسألة الثانية) التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكان التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ (المسألة الثالثة) آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد هاهنا الاول (المسألة الرابعة) آناء الليل أصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها انا مثل معا وأمعاء وانى مثل نحى وانحاء مكسور الاول ساكن الثاني قال القفال رحمه الله كان التأني مأخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي أخر المجيء الى الجمعة آذيت وآنيت أي دافعت الاوقات (الصفة الثالثة) قوله وهم يسجدون وفيه وجوه (الاول) يحتمل أن يكون حالا من التلاوة كأنهم يقرؤن القرآن في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع

الا ان القفال رحمه الله روى فى تفسيره حديثا ان ذلك غير جائز وهو قوله عليه السلام الا انى نهيت ان اقرأ
راكعا او ساجدا (الثانى) يحتمل أن يكون كلاما مستقلا والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة
يبتغون الفضل والرحمة بأنواع ما يكون فى الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم
سجدا وقياما وقوله أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن
يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه وهذا على معنى ارادة الراحة وازالة التعب واحداث النشاط (الثالث)
يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون انهم يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجودا
وسجدة وركوعا وركعة وتسبيحا وتسبيحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين أى صلوا وقال فسبحان الله حين
تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة (الرابع) يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون أى يخضعون
ويخشعون لله لان العرب تسمى الخشوع سجودا كقوله ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض وكل هذه
الوجوه ذكرها القفال رحمه الله (الصفة الرابعة) قوله يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم أن اليهود كانوا
أيضا يقومون فى الليالى للتهجد وقراءة التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله
يؤمنون بالله واليوم الآخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع أنبيائه ورسله والايمان
باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصى وهؤلاء اليهود ينكرون أنبياء الله ولا يحترزون عن معاصى الله
فلم يحصل لهم الايمان بالمبدأ والمعاد واعلم أن كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل
العمل به وأفضل الاعمال الصلاة وأفضل الاذكار ذكر الله وأفضل المعارف معرفة المبدأ ومعرفة المعاد
فقوله يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون اشارة الى الاعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله يؤمنون
بالله واليوم الآخر اشارة الى فضل المعارف الحاصلة فى قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم فى القوة
العملية وفى القوة النظرية وذلك أكمل أحوال الانسان وهى المرتبة التى يقال لها انها آخر درجات
الانسانية وأول درجات الملكية (الصفة الخامسة) قوله ويأمرون بالمعروف (الصفة السادسة)
قوله وينهون عن المنكر واعلم ان الغاية القصوى فى الكمال أن يكون تاما وفوق التمام فكون الانسان
تاما ليس الا فى كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام أن يسعى فى تكميل
الناقصين وذلك بطريقين اما بارشادهم الى ما ينبغى وهو الامر بالمعروف أو بمنعهم عما لا ينبغى وهو النهى
عن المنكر قال ابن عباس رضى الله عنهما يأمرون بالمعروف أى بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وينهون عن المنكر أى ينهون عن الشرك بالله وعن انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم أن لفظ المعروف
والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر (الصفة السابعة)
قوله ويسارعون فى الخيرات وفيه وجهان (أحدهما) انهم يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت
(والآخر) يعملونها غير متثاقلين فان قيل أليس ان العجلة مذمومة قال عليه الصلاة والسلام العجلة من
الشيطان والتأنى من الرحمن فما الفرق بين السرعة وبين العجلة قلنا السرعة مخصوصة بأن يقدم ما ينبغى
تقديمه والعجلة مخصوصة بأن يقدم ما لا ينبغى تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين
لان من رغب فى الامر آثر الفور على التراخى قال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وأيضا العجلة
ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت اليك رب لترضى (الصفة الثامنة) قوله وأولئك
من الصالحين والمعنى وأولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عند الله
ورضيهم واعلم أن الوصف بذلك غاية المدح ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فهو ان الله تعالى مدح
بهذا الوصف أكابر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال بعد ذكر اسمعيل وادريس وذا الكفل وغيرهم
وأدخلناهم فى رحمتنا انهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام انه قال وأدخلنى برحمتك
فى عبادك الصالحين وقال فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وأما المعقول فهو ان الصلاح
ضد الفساد وكل ما لا ينبغى أن يكون فهو فساد سواء كان ذلك فى العقائد أو فى الاعمال فاذا كان كل

ما حصل من باب ما ينبغي أن يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالا على أكمل الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لان الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمني أهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون ولن يضيع لهم ما يعملون والمقصود ان جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام انكم خسرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم أثر كلام أولئك الجهال ثم هذا وان كان بحسب اللفظ يرجع الى كل ما تقدم ذكره من مؤمني أهل الكتاب فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا الى العلة * وأما الباقون فانهم قرأوا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى ان أفعال مؤمني أهل الكتاب ذكرت ثم قال وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين من جملتكم هؤلاء فلن تكفروه والفائدة أن يكون حكم هذه الآية عاما بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك ان نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف اليكم وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله وأما أبو عمرو فالمنقول عنه انه كان يقرأ هذه الآية بالقراءتين (المسألة الثانية) فلن تكفروه أي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمي منع الجزاء كفرا لوجهين (الاول) انه تعالى سمى ايصال الثواب شكرا قال الله تعالى فان الله شاكر عليم وقال فأولئك كان سعيهم مشكورا فلما سمى ايصال الجزاء شكرا سمى منعه كفرا (والثاني) ان الكفر في اللغة هو الستر فسمي منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل لم قال فلن تكفروه فعداه الى مفعولين مع أن شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى الكفر ههنا هو المنع والحرمان فكان كأنه قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه (المسألة الثالثة) احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين الى الاحباط بهذه الآية فقال صريح هذه الآية يدل على انه لابد من وصول أثر فعل العبد اليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبط بمقداره شئ لبطل مقتضى هذه الآية ونظير هذه الآية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ثم قال والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما أخبر عن عدم الحرمان والجزاء أقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال الثواب والجزاء اما أن يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لانه عليم بكل المعلومات وأما أن يكون للعجز والبخل والحاجة وذلك محال لانه اله جميع المحدثات فاسم الله تعالى يدل على عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لان منع الحق لابد وأن يكون لاجل هذه الامور والله أعلم وانما قال عليم بالمتقين مع أنه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ودلالة على انه لا يفوز عنده الا أهل التقوى * قوله تعالى

(ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآيات مرة أحوال الكافرين في كيفية العقاب وأخرى أحوال المؤمنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعد والوعيد فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في قوله ان الذين كفروا قولان (الاول) المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان الا المال والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا (وثانيها) انها نازلة في مشركي قريش فان أبا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا وقوله

فليدع ناديه سندع الزبانية (وثالثها) انها نزلت في أبي سفيان فانه أنفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر وأحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم (والقول الثاني) ان الآية عامة في حق جميع الكفار وذلك لانهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الاموال وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم ان قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب اجراؤه على عمومه وللاولين أن يقولوا انه تعالى قال بعد هذه الآية مثل ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عائد الى هذا الموضع وهو قوله ان الذين كفروا ثم ان قوله ينفقون مخصوص ببعض الكفار فوجب أن يكون هذا أيضا مخصوصا (المسألة الثانية) انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان أنفع الجمادات هو الاموال وأنفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الآخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى ونظيره قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا الآية وقوله فلن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله وما أموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم بأموالهم ولا بأولادهم قال واولئك أصحاب النار هم فيها خالدون واحتج أصحابنا بهذه الآية على ان فساق أهل الصلاة لا يبقون في النار أبدا فقالوا قوله واولئك أصحاب النار كلمة تفيد الحصر فانه يقال اولئك أصحاب زيد لا غيرهم وهم المنتفعون به لا غيرهم ولما أفادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر قوله تعالى (مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون) اعلم انه تعالى لما بين ان أموال الكفار لا تغنى عنهم شيئا ثم انهم ربما أنفقوا أموالهم في وجوه الخيرات فيخطر ببال الانسان انهم ينتفعون بذلك فأزال الله تعالى بهذه الآية تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين المقصود من الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منهما فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه (الاول) أن يكون التقدير مثل الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث (الثاني) مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث (الثالث) لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما أنفقوا في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه وكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما أتوا به من أعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتأخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما أتوا به قبل ذلك من أعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من أعظم أنواع الكفر ومن أشدها تأثيرا في ابطال آثار أعمال البر (المسألة الثانية) اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق ههنا هو جميع أعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة سماه الله انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشراء في قوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به جميع أعمال الخير وقوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع أنواع الانتفاعات (والقول الثاني) وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم (المسألة الثالثة) قوله مثل ما ينفقون المراد منه جميع الكفار أو بعضهم

فيه قولان (الاول) المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم اما أن يكون لمنافع الدنيا أو لمنافع الآخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه أثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت أن جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة ولعلهم أنفقوا أموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلا لآثار الخيرات فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه نفعا كثيرا فأصابته ريح فأحرقته فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا أنفقوا الاموال في وجوه الخيرات أما اذا أنفقوها فيما ظنوه انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق الاموال في ايذاء الرسول وفي قتل المسلمين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه أشد وأشد ونظيره هذه الآية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال ان الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة فكل ذلك يدل على ان الحسنات من الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى والاصح واعلم انا انما فسرنا الآية بخيبة هؤلاء الكفار في الآخرة ولا يبعد أيضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا فانهم أنفقوا الاموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم وأظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق الا الخيبة والحسرة (والقول الثاني) المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول في الآية وجوه (الاول) ان المنافقين كانوا ينفقون أموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالآية فيهم (الثاني) نزلت هذه الآية في أبي سفيان وأصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول عليه السلام (الثالث) نزلت في انفاق سفلة اليهود على أحبارهم لاجل التحريف (والرابع) المراد ما ينفقون ويظنون انه تقرب الى الله تعالى مع انه ليس كذلك (المسألة الرابعة) اختلفوا في الصر على وجوه (الاول) قال أكثر المفسرين وأهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد (والثاني) ان الصر هو السموم الحارة والنار التي تغلي وهو اختيار أبي بكر الاصم وأبي بكر بن الانباري قال ابن الانباري وانما وصفت النار بأنها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرير الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فأقبلت امرأته في صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا أو حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه به (المسألة الخامسة) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا انه لولا الكفر لكان ذلك الانفاق موجبا للمنافع الآخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط وأجاب أصحابنا عنه بأن العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله مشروط بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لان الكفر ازاله بعد ثبوته ودلائل بطلان القول بالاحباط قد تقدمت في سورة البقرة ثم قال تعالى أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم وفيه سؤال وهو ان يقال لم لم يقتصر على قوله أصابت حرث قوم وما الفائدة في قوله ظلموا أنفسهم قلنا في تفسير قوله ظلموا أنفسهم وجهان (الاول) انهم عصوا الله فاستحقوا اهلاك حرثهم عقوبة لهم والفائدة في ذكره هي ان الغرض تشبيه ما ينفقون بشئ يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شئ وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة فأما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورة فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاحزان اليه (والثاني) ان يكون المراد من قوله ظلموا أنفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع أو في غير وقته لان الظلم وضع الشئ في غير موضعه وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه

بذات الصدور) واعلم أن هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال السيد السرخسي سلمه الله ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وأولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب على الحال من اسم الاشارة ويجوز أن تكون أولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر أنتم وقال الفراء أولاء خبر وتحبونهم خبر بعد خبر (المسألة الثانية) انه تعالى ذكر في هذه الآية أمورا ثلاثة كل واحد منها يدل على أن المؤمن لا يجوز أن يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه (فالاول) قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه (أحدها) قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الاسلام وهو خير الاشياء ولا يحبونكم لانهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك انه يوجب الهلاك (الثاني) تحبونهم بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين (الثالث) تحبونهم بسبب انهم أظهروا لكم الايمان ولا يحبونكم بسبب ان الكفر مستقر في باطنهم (الرابع) قال أبو بكر الاصم تحبونهم بمعنى انكم لا تريدون القاءهم في الآفات والمحن ولا يحبونكم بمعنى انهم يريدون القاءكم في الآفات والمحن ويتربصون بكم الدوائر (والخامس) تحبونهم بسبب انهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب ولا يحبونكم لانهم يعلمون انكم تحبون الرسول وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض (السادس) تحبونهم أي تخالطونهم وتفشون اليهم أسراركم في أمور دينكم ولا يحبونكم أي لا يفعلون مثل ذلك بكم واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى الاسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين فالكل داخل تحت الآية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين وعرفهم انهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع الى أن يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المنافقين (والسبب الثاني لذلك) قوله تعالى وتؤمنون بالكتاب كله وفيه مسائل (المسألة الاولى) في الآية اضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا ان الضدين يعلمان معا فكان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر (المسألة الثانية) ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه (أحدها) انه ذهب به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في أيدي الناس (وثانيها) ان الكتاب مصدر فيجوز أن يسمى به الجمع (وثالثها) ان المصدر لا يجمع الا على التأويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب وان كان لو قاله لجاز توسعا (المسألة الثالثة) تقدير الكلام انكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم وفيه توبيخ شديد بأنهم في باطلهم أصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون (السبب الثالث) لقبح هذه المخالطة قوله تعالى واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ والمعنى انه اذا خلا بعضهم ببعض أظهروا شدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة الى عض الانامل كما يفعل ذلك أحدنا اذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان انه يعض يده غيظا وان لم يكن هناك عض قال المفسرون وانما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم ثم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعزة أهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي فان قيل قوله قل موتوا بغيظكم أمر لهم بالاقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا أمرا بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز قلنا قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال وأيضا فانه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال ان الله عليم بذات الصدور وفيه مسائل (المسألة الاولى) ذات كلمة وضعت لنسبة المؤنث كما ان ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة اليه فكانت ذات الصدور

والمعنى انه تعالى عالم بكل مايحصل فى قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف يحتمل أن تكون هذه الآية داخلة فى جملة المقول وأن لا تكون (أما الاول) فالتقدير أخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو أخفى مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من أسراركم يخفى عليه (وأما الثانى) وهو أن لا يكون داخلا فى المقول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من اطلاعى اياك على مايسرون فانى أعلم ماهو أخفى من ذلك وهو ما أضمروه فى صدورهم ولم يظهروه بألسنتهم ويجوز أن لا يكون ثم قول وأن يكون قوله قل موتوا بغيظكم أمرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك والله تعالى أعلم * قوله تعالى

(ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط) واعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى انهم مع مالهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) المس أصله باليد ثم يسمى كل مايصل الى الشئ ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى ومامسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر فى البحر قال صاحب الكشاف المس ههنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقوله ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وقال اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا (المسألة الثانية) المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف أحوالها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهى المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من أنواع السيئة لهم (المسألة الثالثة) يقال ساء الشئ يسوء فهو سيئ والانثى سيئة أى قبح ومنه قوله تعالى ساء مايعملون والسوأى ضد الحسنى ثم قال وان تصبروا يعنى على طاعة الله وعلى ماينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل مانهاكم عنه وتتوكلوا فى أموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضورا اذا أضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر وأصله يضرركم جزما فأدغمت الراء فى الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهى ضمة الضاد وقال بعضهم هو على التقديم والتأخير تقديره ولا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء (المسألة الثانية) الكيد هو ان يحتال الانسان ليوقع غيره فى مكروه وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة (المسألة الثالثة) شيئا نصب على المصدر أى شيئا من الضر (المسألة الرابعة) معنى الآية ان كل من صبر على اداء أوامر الله تعالى واتقى كل مانهى الله عنه كان فى حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام فى ذلك هو انه سبحانه انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية فى ذلك فالله سبحانه اكرم من ان لا يفى بعهد الربوبية فى حفظه عن الآفات والمخافات واليه الاشارة بقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل مايسره وقال بعض الحكماء اذا أردت أن تكبت من يحسدك فاجتهد فى اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما يعملون محيط وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرئ بما يعملون بالياء على سبيل المغايبة بمعنى انه عالم بما يعملون فى معاداتكم فيعاقبهم عليه ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة فالمعنى انه عالم محيط بما تعملون من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما أنتم أهله (المسألة الثانية) اطلاق لفظ المحيط على الله مجاز لان المحيط بالشئ هو الذى يحيط به من

كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة انه محيط بها ومنه قوله والله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا (المسألة الثالثة) انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل والله محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه أعنى وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع أعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله أعلم

قوله تعالى (واذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون) اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من أهلك يعني انهم يوم أحد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا أمر الرسول انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما أطاعوا أمر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه آخر وهو ان الانكسار يوم أحد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن أبي ابن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله واذ غدوت من أهلك فيه ثلاثة أوجه (الاول) تقديره واذكر اذ غدوت (والثاني) قال أبو مسلم هذا كلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يقول قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المؤمنين وكان لهم مثل ذلك من الآية اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال (والثالث) العامل فيه محيط تقديره والله بما يعملون محيط واذ غدوت (المسألة الثانية) اختلفوا في أن هذا اليوم أي يوم هو فقال الاكثرون انه يوم أحد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وأبي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل حجة من قال هذا اليوم هو يوم أحد وجوه (الاول) ان أكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الآية نزلت في وقعة احد (الثاني) انه تعالى قال بعد هذه الآية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه وأما يوم الاحزاب فالقوم انما خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد لا يوم الاحزاب فكانت قصة أحد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم هو يوم أحد (الثالث) ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم أحد أكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم أحد قتلوا جمعا كثيرا من أكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب فكان حمل الآية على يوم أحد أولى (المسألة الثالثة) روى ان المشركين نزلوا بأحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه ودعا عبد الله بن أبي ابن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله وأكثر الانصار يا رسول الله أقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا أصاب منا ولا دخل عدو علينا الا أصبنا منه فكيف وأنت فينا فدعهم فان أقاموا أقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال آخرون اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا أنا قد خفناهم فقال عليه الصلاة والسلام اني قد رأيت في منامي بقرا تذبح حولي فأولتها خيرا ورأيت في ذباب سيفي ثلما فأولته هزيمة ورأيت كأني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتهم بدر وأكرمهم الله بالشهادة يوم أحد اخرج بنا الى أعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئس ما صنعنا نشير على رسول الله والوحي يأتيه فقالوا له اصنع يا رسول الله ما رأيت فقال لا ينبغي لنبي أن يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة

بعد صلاة الجمعة وأصبح بالشعب من أحد يوم السبت للنصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف أصحابه للقتال كأنما يقوم بهم القدح ان رأى صدرا خارجا قال له تأخر وكان نزوله فى جانب الوادى وجعل ظهره وعسكره الى أحد وأمّر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا وقال عليه الصلاة والسلام لاصحابه اثبتوا فى هذا المقام فاذا عاينوكم ولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان الرسول عليه الصلاة والسلام لما خالف رأى عبد الله بن أبى شق عليه ذلك وقال أطاع الولدان وعصانى ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد أصحابه ان أعداهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رأيتم أعداءهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد عليه السلام فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين ألفا فانهزم عبد الله بن أبى مع ثلثمائة فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما رأى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا أن تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ان أراهم ما يحبون فأراد الله تعالى أن يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام وليعلموا ان ظفرهم انما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكثر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا أبو بكر وعلى والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة فى العسكر ان محمدا قد قتل وكان رجل يكنى أبا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله أعلم والمقصود من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون كانوا ألفا وأقل ثم رجع عبد الله بن أبى مع ثلثمائة من أصحابه فبقى الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة فأعانهم الله حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا أمر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وان المقبل من أعانه الله والمدبر من خذله الله (المسألة الرابعة) يقال بوأته منزلا وبوأت له منزلا أى أنزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال أى مواطن ومواضع وقد اتسعوا فى استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى فى مقعد صدق وقال قبل أن تقوم من مقامك أى من مجلسك وموضع حكمك وانما عبر عن الامكنة ههنا بالمقاعد لوجهين (الاول) وهو انه عليه السلام أمرهم أن يثبتوا فى مقاعدهم وان لا ينتقلوا عنها والقاعد فى المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الامكنة بالمقاعد تنبيها على انهم مأمورون بان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة (والثانى) ان المقاتلين قد يقعدون فى الامكنة المعينة الى أن يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه (المسألة الخامسة) قوله واذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال روى انه عليه السلام غدا من منزل عائشة رضى الله عنها فمشى على رجله الى أحد وهذا قول مجاهد والواقدى فدل هذا النص على ان عائشة رضى الله عنها كانت أهلا للنبى صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا النص على انها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح الا ترى أن ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من أهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم أى سميع لاقوالكم عالم بضمائركم ونياتكم فانا ذكرنا انه عليه السلام شاور أصحابه فى ذلك الحرب فمنهم من قال له أقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم وكان لكل أحد غرض آخر فيما يقول فمن موافق ومن مخالف فقال تعالى أنا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال تعالى اذ همت طائفتان منكم أن تفشلا وفيه مسائل (المسألة الاولى) العامل فى قوله

اذ همت طائفتان منكم فيه وجوه (الاول) قال الزجاج العامل فيه التبوئة والمعنى كانت التبوئة في ذلك الوقت (الثاني) العامل فيه قوله سميع عليم (الثالث) يجوز أن يكون بدلا من اذ غدوت (المسألة الثانية) الطائفتان حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انهزم عبد الله بن أبي همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال ان الله تعالى أبهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا أن نهتك ذلك الستر (المسألة الثالثة) الفشل الجبن والخور فان قيل الهم بالشيء هو العزم فظاهر الآية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما أن يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده ووفور عدده لان أي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بأنه هم بأن يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب فكان قوله اذ همت طائفتان منكم أن تفشلا لا يدل على ان معصية وقعت منهما وأيضا فبتقدير أن يقال ان ذلك معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما ثم قال تعالى والله وليهما وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا (المسألة الثانية) في المعنى وجوه (الاول) ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما أخرجهما عن ولاية الله تعالى (الثاني) كأنه قيل الله تعالى ناصرهما ومتولي أمرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى (الثالث) فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل في الوجود لان الله تعالى وليهما فأمدهما بالتوفيق والعصمة والغرض منه بيان انه لولا توفيقه سبحانه وتسديده لما تخلص أحد عن ظلمات المعاصي ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية وعلى الله فليتوكل المؤمنون فان قيل ما معنى ما روى عن بعضهم عند نزول هذه الآية انه قال والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد أخبرنا الله تعالى بأنه وليهما قلنا معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما أخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون التوكل تفعل من وكل أمره الى فلان اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية اشارة الى انه ينبغي أن يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وان يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل قوله تعالى (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون) في كيفية النظم وجهان (الاول) انه تعالى لما ذكر قصة أحد أتبعها بذكر قصة بدر وذلك لان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار كانوا في غاية الشدة والقوة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من أقوى الدلائل على ان العاقل يجب أن لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله والاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون (الثاني) انه تعالى حكى عن الطائفتين انهما همتا بالفشل ثم قال والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له فكيف يليق به هذا الفشل والجبن والضعف ثم أكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا ههنا فهذا تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في بدر أقوال (الاول) بدر اسم بئر لرجل يقال له بدر فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي (الثاني) انه اسم للبئر كما يسمى البلد باسم من غير أن ينقل اليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه وأنكروا قول الشعبي وهو ماء بين مكة والمدينة (المسألة الثانية) أذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في الفعيل اذا كان صفة أن يجمع على فعلاء كظريف وظرفاء وكثير وكثراء وشريك وشركاء الا أن لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لانهم لو قالوا قليل وقللاء وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لان من جموع الفعيل الافعلة كجريب وأجربة وقفيز وأقفزة

فجعلوا جمع ذليل أذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين (المسألة الثالثة) قوله وأنتم أذلة فى موضع الحال وانما كانوا أذلة لوجوه (الاول) انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافى مدلول هذه الآية وذلك هو تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة روى ان المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم الا فرس واحد وأكثرهم كانوا رجالة وربما كان الجمع منهم يركب جملا واحدا والكفار قريبين من ألف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة (الثانى) لعل المراد انهم كانوا أذلة فى زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل (الثالث) ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار فى مكة فى القوة والثروة والى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على أولئك الكفار فكانت هيبتهم باقية فى قلوبهم واستعظامهم مقررا فى نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال تعالى فاتقوا الله أى فى الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقوا كم ما أنعم به عليكم من نصرته أولعل الله ينعم عليكم نعمة أخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الانعام لانه سبب له * ثم قال تعالى

(اذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اختلف المفسرون فى ان هذا الوعد حصل يوم بدر أو يوم أحد ويتفرع على هذين القولين بيان العامل فى اذ فان قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل فى اذ قوله نصركم الله والتقدير اذ نصركم الله ببدر وأنتم أذلة تقول للمؤمنين وان قلنا انه حصل يوم أحد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله واذ غدوت اذا عرفت هذا فنقول (القول الاول) انه يوم أحد وهو مروى عن ابن عباس والكلبى والواقدى ومقاتل ومحمد بن اسحق والحجة عليه من وجوه (الحجة الاولى) ان يوم بدر انما أمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بألف من الملائكة قال تعالى فى سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم انى ممدكم بألف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف بيوم بدر (الحجة الثانية) ان الكفار كانوا يوم بدر ألفا أو ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فأنزل الله تعالى يوم بدر ألفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم أحد كان عدد المسلمين ألفا وعدد الكفار ثلاثة آلاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار فى هذا اليوم كما فى يوم بدر فوعدهم الله فى هذا اليوم ان ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على أن المسلمين يهزمونهم فى هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف لتزداد قوة قلوب المسلمين فى هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا ان هذا الوعد انما حصل يوم أحد (الحجة الثالثة) انه تعالى قال فى هذه الآية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين والمراد ويأتوكم أعداؤكم من فورهم ويوم أحد هو اليوم الذى كان يأتيهم الاعداء فأما يوم بدر فالاعداء ما أتوهم بل هم ذهبوا الى الاعداء فان قيل لو جرى قوله تعالى ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة فى يوم أحد ثم انه ما حصل هذا الامداد لزم الكذب والجواب عنه من وجهين (الاول) ان انزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بشرط أن يصبروا ويتقوا فى المغانم ثم انهم لم يصبروا ولم يتقوا فى المغانم بل خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط وأما انزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وأمرهم بالسكون والثبات فى تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم بهذا

الوعد بشرط أن يثبتوا فى تلك المقاعد فلما أهملوا هذا الشرط لاجرم لم يحصل المشروط (الوجه الثانى) فى الجواب لا نسلم ان الملائكة ما نزلت روى الواقدى عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم أحد ولكنهم لم يقاتلوا وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فأخذه ملك فى صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم انه ملك أمد به وعن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه انه قال كنت أرمى السهم يومئذ فيرده على رجل أبيض حسن الوجه وما كنت أعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله فى تقرير هذا الوجه اذا عرفت هذا فنقول نظم الآية على هذا التأويل انه تعالى ذكر قصة أحد ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون أى يجب أن يكون توكلهم على الله لا على كثرة عددهم وعددهم فلقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة فى سائر المواضع ثم بعد هذا اعاد الكلام الى قصة أحد فقال اذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة (القول الثانى) ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول أكثر المفسرين واحتجوا على صحته بوجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى قال ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة اذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم كذا وكذا فظاهر هذا الكلام يقتضى ان الله تعالى نصرهم ببدر حين ما قال الرسول للمؤمنين هذا الكلام وهذا يقتضى انه عليه الصلاة والسلام قال هذا الكلام يوم بدر (الحجة الثانية) ان قلة العدد والعدد كانت يوم بدر أكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم أكثر فكان صرف هذا الكلام الى ذلك اليوم أولى (الحجة الثالثة) ان الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب أن يحصل وهو انما حصل يوم بدر لا يوم أحد وليس لاحد أن يقول انهم نزلوا لكنهم ما قاتلوا لان الوعد كان بالامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وبمجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لابد من الاعانة والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم أحد ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن دلائل الاولين فقالوا (اما الحجة الاولى) وهى قولكم الرسول صلى الله عليه وسلم انما أمد يوم بدر بألف من الملائكة فالجواب عنها من وجهين (الاول) انه تعالى امد أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بألف ثم زاد فيهم ألفين فصاروا ثلاثة آلاف ثم زاد ألفين آخرين فصاروا خمسة آلاف فكانه عليه الصلاة والسلام قال لهم ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بألف من الملائكة فقالوا بلى ثم قال ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة آلاف وهو كما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه أيسركم أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا نعم قال أيسركم أن تكونوا ثلث أهل الجنة قالوا نعم قال فانى أرجو ان تكونوا نصف أهل الجنة (الوجه الثانى) فى الجواب ان أهل بدر انما أمدوا بألف على ما هو مذكور فى سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فوعدهم الله بأن الكفار ان جاءهم مدد فانا أمدكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم انه لم يأت قريشا ذلك المدد بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف (وأما الحجة الثانية) وهى قولكم ان الكفار كانوا يوم بدر ألفا فأنزل الله ألفا من الملائكة ويوم أحد ثلاثة آلاف فأنزل الله ثلاثة آلاف فالجواب انه تقريب حسن ولكنه لا يوجب أن يكون الامر كذلك بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص فى العدد بحسب ما يريد (وأما الحجة الثالثة) وهى التمسك بقوله ويأتوكم من فورهم فالجواب عنه ان المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب فى قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبى صلى الله عليه وسلم ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله تعالى انهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل فى تقرير هذين القولين والله أعلم بمراده (المسألة الثانية) اختلفوا فى عدد الملائكة وضبط الاقوال فيها ان من الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد فقالوا لان الوعد بامداد الثلاثة لا شرط فيه والوعد بامداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجىء الكفار من

فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون الخمسة مشروطا بشرط أن تكون الثلاثة التى هى جزؤها مشروطا بذلك الشرط ومنهم من أدخل العدد الناقص فى العدد الزائد اما على التقدير الاول فان حملنا الآية على قصة بدر لكان عدد الملائكة تسعة آلاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة آلاف وذكر خمسة آلاف والمجموع تسعة آلاف وان حملناها على قصة أحد فليس فيها ذكر الالف بل فيها ذكر ثلاثة آلاف وخمسة آلاف والمجموع ثمانية آلاف (واما على التقدير الثانى) وهو ادخال الناقص فى الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة آلاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليه الفان فلاجرم وعدوا بثلاثة آلاف ثم ضم اليها ألفان آخران فلاجرم وعدوا بخمسة آلاف وقد حكينا عن بعضهم انه قال أمد أهل بدر بألف فقيل ان كرز بن جابر المحاربى يريد أن يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال النبى صلى الله عليه وسلم لهم أن يكفيكم يعنى بتقدير أن يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم أيضا بثلاثة آلاف وخمسة آلاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا ههنا الزائد على الالف ما جاء المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله أعلم بمراده (المسألة الثالثة) أجمع أهل التفسير والسير ان الله تعالى أنزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس رضى الله عنهما لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون وهذا قول الاكثرين وأما أبو بكر الاصم فانه أنكر ذلك أشد الانكار واحتج عليه بوجوه (الحجة الاولى) ان الملك الواحد يكفى فى اهلاك أهل الارض ومن المشهور ان جبريل عليه السلام أدخل جناحه تحت المدائن الاربع لقوم لوط وبلغ جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلب عاليها سافلها فاذا حضر هو يوم بدر فأى حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فأى فائدة فى ارسال سائر الملائكة (الحجة الثانية) ان أكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم واذا كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة (الحجة الثالثة) الملائكة لو قاتلوا لكانوا اما أن يصيروا بحيث يراهم الناس أو لا يراهم الناس فان رآهم الناس فاما أن يقال انهم رأوهم فى صورة الناس أو فى غير صورة الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة آلاف أو أكثر ولم يقل أحد بذلك ولان هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم فى أعينهم وان شاهدوهم فى صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد فى قلوب الخلق فان من شاهد الجن لا شك انه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة (وأما القسم الثانى) وهو ان الناس ما رأوا الملائكة فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون وأسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا شاهدوا أحدا من الفاعلين ومثل هذا يكون من أعظم المعجزات وحينئذ يجب أن يصير الجاحد لمثل هذه الحالة كافرا متمردا ولما لم يوجد شئ من ذلك عرف فساد هذا القسم أيضا (الحجة الرابعة) ان هؤلاء الملائكة الذين نزلوا اما أن يقال انهم كانوا أجساما كثيفة أو لطيفة فان كان الاول وجب أن يراهم الكل وأن تكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا أجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما ترونه واعلم أن هذه الشبهة انما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة فأما من يقر بهما فلا يليق به شئ من هذه الكلمات فما كان يليق بأبى بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع أن نص القرآن ناطق بها وورودها فى الاخبار قريب من التواتر روى عبد الله بن عمر قال لما رجعت قريش من أحد جعلوا يتحدثون فى أنديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات (المسألة الرابعة) اختلفوا فى كيفية نصرة الملائكة قال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال بعضهم بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بأن النصرة لهم وبالقاء الرعب فى قلوب الكفار والظاهر فى المدد انهم يشركون

الجيش في القتال ان وقعت الحاجة اليهم ويجوز أن لا تقع الحاجة اليهم في نفس القتال وأن يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام (المسألة الخامسة) قوله تعالى ألن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال كفاه أمر كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه أمده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله والبحر يمده (المسألة السادسة) قرأ ابن عامر منزلين مشدد الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة وهما لغتان (المسألة السابعة) قال صاحب الكشاف انما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى ألن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وانما جيء بلن التي هي لتأكيد النفي للاشعار بأنهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر ثم قال

تعالى (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) وفي هذه الآية مسائل (المسألة الاولى) بلى ايجاب لما بعد لن يعني بل يكفيكم الامداد فأوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يعني والمشركون يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بأكثر من ذلك العدد وهو خمسة آلاف فجعل مجيء خمسة آلاف من الملائكة مشروطا بثلاثة أشياء الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم توجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد المشروط (المسألة الثانية) الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور وقيل انه أول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور أو التراخي والمعنى حدة مجيء العدو وحرارته وسرعته (المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو أي معلمين علموا أنفسهم بعلامات مخصوصة وأكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو أي سومهم الله أو بمعنى انهم سوموا أنفسهم فكان في المراد من التسويم في قوله مسومين قولان (الاول) السومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ومضى شرح ذلك في قوله والخيل المسومة وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر سوموا فان الملائكة قد سومت قال ابن عباس كانت الملائكة قد سوموا أنفسهم بالعمائم الصفر وخيولهم وكانوا على خيل بلق بأن علقوا الصوف الابيض في نواصيها وأذنابها وروى ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم بريشة نعامة وان عليا كان يعلم بصوفة بيضاء وان الزبير كان يعصب بعصابة صفراء وان أبا دجانة كان يعلم بعصابة حمراء (القول الثاني) في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين مأخوذا من الابل السائمة المرسلة في الرعي تقول أسمت الابل اذا أرسلتها ويقال في التكثير سومت كما تقول أكرمت وكرمت فمن قرأ مسومين بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة أرسلت خيلها على الكفار لقتلهم وأسرهم ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى ان الله تعالى أرسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش * قوله تعالى (وما جعله الله الا بشرى لكم

ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين) الكناية في قوله وما جعله الله عائدة على المصدر كأنه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بأنكم تنصرون فدل يمددكم على الامداد فكنى عنه كما قال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان أكله لفسق فدل تأكلوا على الاكل فكنى عنه وقال الزجاج وما جعله الله أي ذكر المدد الا بشرى والبشرى اسم من الابشار ومضى الكلام في معنى التبشير في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم به وفيه سؤال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر فكان الواجب أن يقال الا بشرى لكم واطمئنانا أو يقال الا ليبشركم ولتطمئن قلوبكم به فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين (الاول) في ذكر الامداد

مطلوبان واحدهما أقوى في المطلوبية من الآخر (فأحدهما) ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله البشرى (والثاني) حصول الطمأنينة على ان اعانة الله ونصرته معهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمأنينة فلهذا أدخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ولما كان المقصود الاصلي هو الركوب أدخل حرف التعليل عليها فكذا ههنا (الثاني) قال بعضهم في الجواب الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم ثم قال وما النصر الا من عند الله والغرض منه أن يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ولا الاعانة الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا واللام في ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة امداد الملائكة هو ان يقطعوا طرفا من الذين كفروا أي يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم به وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده أكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بخدمتي حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا ههنا وقوله طرفا أي طائفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله أولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من أطرافها ثم قال أو يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشئ على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خائبين الخيبة هو الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين اليأس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع وأما اليأس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض اليأس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر والله أعلم *

قوله تعالى (ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون) في الآية مسائل (المسألة الاولى) في سبب نزول هذه الآية قولان (الاول) وهو المشهور انها نزلت في قصة أحد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه (أحدها) انه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات (أحدها) روى ان عتبة بن أبي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية (وثانيها) ماروى سالم بن عبد الله عن أبيه عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن أقواما فقال اللهم العن أبا سفيان اللهم العن الحرث ابن هشام اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت هذه الآية أو يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن اسلامهم (وثالثها) انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لامثلن منهم بثلاثين فنزلت هذه الآية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشياء حصلت يوم أحد فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات (الثاني) في سبب نزول هذه الآية انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما (الوجه الثالث) انه صلى الله عليه وسلم أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو لهم فنزلت الآية فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا ان هذه الآية نزلت في قصة أحد (القول الثاني) انها نزلت في واقعة أخرى وهي ان

النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار أصحابه الى أهل بئر معونة ليعلموهم القرآن فذهب اليهم عامر ابن الطفيل مع عسكره وأخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار أربعين يوما فنزلت هذه الآية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية في قصة أحد وسياق الكلام يدل عليه والقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق (المسألة الثانية) ظاهر هذه الآية يدل على انها وردت في أمر كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بأمر الله تعالى فكيف منعه الله منه وان قلنا انه ما كان بأمر الله تعالى وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله وما ينطق عن الهوى وأيضا دلت الآية على عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فالامر الممنوع عنه في هذه الآية ان كان حسنا فلم منعه الله وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجوه (الاول) ان المنع من الفعل لايدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وانه عليه الصلاة والسلام ما أشرك قط وقال يا أيها النبي اتق الله فهذا لايدل على أنه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لايدل على انه أطاعهم والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو مثلة عمه حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فلاجل أن لا تؤدي مشاهدة تلك المكاره الى ما لا يليق به من القول والفعل نص الله على المنع تقوية لعصمته وتأكيدا لطهارته (والثاني) لعله عليه الصلاة والسلام ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم أرشده الله الى اختيار الافضل والاولى ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله كأنه تعالى قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال ثانيا وان تركته كان ذلك أولى ثم أمره أمرا جازما بتركه فقال واصبر وما صبرك الا بالله (والوجه الثالث) في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهي على القدح في العصمة (المسألة الثالثة) قوله ليس لك من الامر شيء فيه قولان (الاول) ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات (أحدها) ليس لك من مصالح عبادي شيء الا ما أوحي اليك (وثانيها) ليس لك من مسئلة اهلاكهم شيء لانه تعالى أعلم بالمصالح فربما تاب عليهم (وثالثها) ليس لك في أن يتوب الله عليهم ولا في أن يعذبهم شيء (والقول الثاني) ان المراد هو الامر الذي يضاد النهي والمعنى ليس لك من أمر خلقي شيء الا اذا كان على وفق أمري وهو كقوله ألا له الخلق والامر وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وأمره وهذا هو الارشاد الى أكمل درجات العبودية ثم اختلفوا في أن المنع من اللعن لأي معنى كان منهم من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب او ان لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق برحمة الله تعالى ان يمهله في الدنيا وأن يصرف عنه الآفات الى أن يتوب أو الى أن يحصل ذلك الولد فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالاهلاك فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم فلاجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وأمره بأن يفوض الكل الى علم الله تعالى ومنهم من قال المقصود منه اظهار عجز العبودية وأن لا يخوض العبد في اسرار الله تعالى في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية (المسألة الرابعة) ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الآية قولين (أحدهما) ان قوله أو يتوب عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا فعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها

(والقول الثانى) ان معنى أو ههنا معنى حتى أو الا أن كقولك لألزمنك أو تعطينى حقى والمعنى الا أن تعطينى أو حتى تعطينى ومعنى الآية ليس لك من أمرهم شئ الا أن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم (المسألة الخامسة) قوله تعالى أو يتوب عليهم مفسر عند أصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى وخلق العزم فيهم على أن لا يفعلوا مثل ذلك فى المستقبل قال أصحابنا وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول ارادة فى الماضى متعلقة بترك فعل من الافعال فى المستقبل وحصول الارادات والكراهات فى القلب لا يكون بفعل العبد لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد فى فعل تلك الارادة الى ارادة أخرى ويلزم التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات فى القلب ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله أو يتوب عليهم وأما المعتزلة فانهم فسروا قوله أو يتوب عليهم اما بفعل الالطاف أو بقبول التوبة أما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل (المسألة الاولى) ان كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو انه تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا أمره صح الكلام أيضا لان من عصى الله فقد ظلم نفسه (المسألة الثانية) يحتمل أن يكون المراد من العذاب المذكور فى هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وأن يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض الى الله (المسألة الثالثة) قوله تعالى فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى أو يعذبهم فانه ان عذبهم انما يعذبهم لانهم ظالمون * قوله تعالى (ولله ما فى السموات وما فى الارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم) فيه مسألتان (المسألة الاولى) ان المقصود من هذا تأكيد ما ذكره أولا من قوله ليس لك من الامر شئ والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله فالامر فى السموات والارض ليس الا لله وهذا برهان قاطع (المسألة الثانية) انما قال ما فى السموات وما فى الارض ولم يقل من لان المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل * أما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على انه سبحانه له أن يدخل الجنة بحكم الهيته جميع الكفار والمردة وله أن يدخل النار بحكم الهيته جميع المقربين والصديقين وانه لا اعتراض عليه فى فعل هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلى يؤكد ذلك أيضا وذلك ان فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تلك الارادة أطاع واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله ومعصيته أيضا من الله وفعل الله لا يوجب على الله شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله بحكم الهيته وقهره وقدرته فصح ما ادعيناه انه لو شاء يعذب جميع المقربين حسن منه ولو شاء يرحم جميع الفراعنة حسن منه ذلك وهذا البرهان هو الذى دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل أليس انه ثبت انه لا يغفر للكفار ولا يعذب الملائكة والانبياء قلنا مدلول الآية انه لو أراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضى انه يفعل أو لا يفعل وهذا الكلام فى غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التى أعدت للكافرين وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون) اعلم أن من الناس من قال انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الأصلح لهم فى أمر الدين وفى أمر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل فى الامر

والنهي والترغيب والتحذير فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا على تلك العساكر أموالا جمعوها بسبب الربا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله عن ذلك وفي قوله أضعافا مضاعفة مسألتان (المسألة الاولى) كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى أجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى أزيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل الثاني فعل مثل ذلك ثم الى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله أضعافا مضاعفة (المسألة الثانية) انتصب أضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون اعلم ان اتقاء الله في هذا النهي واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو أكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا من الكبائر لا من الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وتمام الكلام في الربا أيضا مر في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي أعدت للكافرين وفيه سؤالات (الاول) ان النار التي أعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك أزيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار التي أعدت للكافرين والجواب تقدير الآية اتقوا أن تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين (السؤال الثاني) ظاهر قوله أعدت للكافرين يقتضي انها ما أعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بأن أحدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات والجواب من وجوه (الاول) انه لا يبعد أن يكون في النار دركات أعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله النار التي أعدت للكافرين اشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي أعدها الله للكافرين وهذا لا يمنع ثبوت دركات أخرى في النار أعدها الله لغير الكافرين (الثاني) ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان أكثر أهل النار هم الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد أن يقال انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج انما أعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان هو قد ركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا (الوجه الثالث) في الجواب ان القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة أيضا على انها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف ومثاله قوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير وليس لجميع الكفار يقال ذلك وأيضا قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة ههنا فكذا فيما ذكرناه والله أعلم (الوجه الرابع) ان قوله أعدت للكافرين اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما ان قوله في الجنة أعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين (الوجه الخامس) ان المقصود من وصف النار بأنها أعدت للكافرين تعظيم الزجر وذلك لان المؤمنين الذين خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا بأنهم متى فارقوا التقوى أدخلوا النار المعدة للكافرين وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكفار كان انزجارهم عن المعاصي أتم وهذا بمنزلة أن يخوف الوالد ولده بأنك ان عصيتني أدخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا (السؤال الثالث) هل تدل هذه الآية على ان النار مخلوقة الآن أم لا الجواب نعم لان قوله أعدت اخبار عن الماضي فلا بد وأن يكون قد دخل ذلك الشئ في الوجود ثم قال تعالى وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن وقال محمد بن اسحق بن يسار هذه الآية معاتبة للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن حصول الرحمة موقوف على طاعة الله

وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا عام فيدل الظاهر على ان من عصى الله ورسوله فى شئ من الاشياء انه ليس أهلا للرحمة وذلك يدل على قول أصحاب الوعيد * قوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين) فيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك هو فى مصاحف أهل المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هو فى مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير أطيعوا الله والرسول وسارعوا ومن ترك الواو فلانه جعل قوله سارعوا وقوله وأطيعوا الله كالشئ الواحد ولقرب كل واحد منهما من الآخر فى المعنى اسقط العاطف (المسألة الثانية) روى عن الكسائى الامالة فى سارعوا وأولئك يسارعون ونسارع وذلك جائز لمكان الراء المكسورة وكما يمنع المفتوحة الامالة كذلك المكسورة يميلها (المسألة الثالثة) قالوا فى الكلام حذف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك ان الموجب للمغفرة ليس الا فعل المأمورات وترك المنهيات فكان هذا أمرا بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات وتمسك كثير من الاصوليين بهذه الآية فى أن ظاهر الامر يوجب الفور ويمنع من التراخى ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات (احداها) قال ابن عباس هو الاسلام أقول وجهه ظاهر لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية فى العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام (الثانى) روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال هو أداء الفرائض ووجهه أن اللفظ مطلق فيجب أن يعم الكل (والثالث) انه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضى الله عنه ووجهه ان المقصود من جميع العبادات الاخلاص كما قال وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (والرابع) قال أبو العالية هو الهجرة (والخامس) انه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحق قال لان من قوله واذ غدوت من أهلك الى تمام ستين آية نزل فى يوم أحد فكان كل هذه الاوامر والنواهى مختصة بما يتعلق بباب الجهاد (السادس) قال سعيد بن جبير انها التكبيرة الاولى (والسابع) قال عثمان انها الصلوات الخمس (والثامن) قال عكرمة انها جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل (والتاسع) قال الاصم سارعوا أى بادروا الى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه انه تعالى نهى أولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة فى ترك ما تقدم النهى عنه والاولى ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه فى تخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب المسارعة الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران معناه ازالة العقاب والجنة معناها ايصال الثواب فجمع بينهما للاشعار بأنه لا بد للمكلف من تحصيل الامرين فأما وصف الجنة بأن عرضها السموات فمعلوم ان ذلك ليس بحقيقة لان نفس السموات لا تكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض وههنا سؤالات (السؤال الاول) ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات والارض وفيه وجوه (الاول) ان المراد لو جعلت السموات والارضون طبقا طبقا بحيث يكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من أجزاء لا تتجزأ ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية فى السعة لا يعلمها الا الله (والثانى) ان الجنة التى يكون عرضها مثل عرض السموات والارض انما تكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وأن تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا (الثالث) قال أبو مسلم وفيه وجه آخر وهو ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشئ بالشئ الآخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين فى القدر وكذا أيضا معنى القيمة لانها مأخوذة من مقاومة الشئ بالشئ حتى يكون كل واحد منهما مثلا للآخر (الرابع) المقصود المبالغة فى وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شئ عندنا أعرض منهما ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فان أطول الاشياء بقاء عندنا هو السموات والارض فخوطبنا على وفق ما عرفناه فكذا ههنا (السؤال الثانى) لم خص العرض بالذكر

والجواب فيه وجهان (الاول) انه لما كان العرض ذلك فالظاهر ان الطول يكون أعظم ونظيره قوله بطائنها من استبرق وانما ذكر البطائن لان من المعلوم انها تكون أقل حالا من الظهارة فاذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة فكذا هاهنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول (والثانى) قال القفال ليس المراد بالعرض هاهنا ماهو خلاف الطول بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة أى واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق وماضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن السعة (السؤال الثالث) أنتم تقولون الجنة فى السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء والجواب من وجهين (الاول) ان المراد من قولنا انها فى السماء انها فوق السموات وتحت العرش قال عليه السلام فى صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروى ان رسول هرقل سأل النبى صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين فأين النار فقال النبى صلى الله عليه وسلم سبحان الله فأين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله أعلم انه اذا دار الفلك حصل النهار فى جانب من العالم والليل فى ضد ذلك الجانب فكذا الجنة فى جهة العلو والنار فى جهة السفل وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفى الارض أم فى السماء فقال وأى أرض وسماء تسع الجنة قيل فأين هى قال فوق السموات السبع تحت العرش (والوجه الثانى) ان الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة فعلى هذا التقدير لا يبعد أن تكون الجنة مخلوقة فى مكان السموات والنار مخلوقة فى مكان الارض والله أعلم أما قوله أعدت للمتقين فظاهره يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد

سبق تقرير ذلك * قوله تعالى (الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين) اعلم انه تعالى لما بين ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات (فالصفة الاولى) قوله الذين ينفقون فى السراء والضراء وفيه وجوه (الاول) ان المعنى انهم فى حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضى الله عنها انها تصدقت بحبة عنب (والثانى) ان المعنى انهم سواء كانوا فى سرور أو فى حزن أو فى عسر أو فى يسر فانهم لا يدعون الاحسان الى الناس (الثالث) المعنى ان ذلك الاحسان والانفاق سواء سرهم بأن كان على وفق طبعهم او ساءهم بأن كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه وانما افتتح الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان فى ذلك الوقت أشرف الطاعات لاجل الحاجة اليه فى مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين (الصفة الثانية) قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسألتان (المسألة الاولى) يقال كظم غيظه اذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل قال المبرد تأويله انه كتمه على امتلائه منه يقال كظمت السقاء اذا ملأته وسددت عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى ماء أو باب أو طريق فهو كظم والذى يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة التى تجرى فى بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القرب المكظومة ويقال أخذ فلان بكظام فلان اذا أخذ بمجرى نفسه لانه موضع الامتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما اذا أمسك على ما فى جوفه ولم يجتر ومعنى قوله والكاظمين الغيظ الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم فى أجوافهم وهذا الوصف من أقسام الصبر والحلم وهو كقوله واذا ما غضبوا هم يغفرون (المسألة الثانية) قال النبى صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله قلبه أمنا وايمانا وقال عليه السلام لأصحابه تصدقوا فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام وأتاه الرجل بقشور التمر فتصدق به وجاءه آخر فقال والله ما عندى ما أتصدق به ولكن أتصدق بعرضى فلا أعاقب أحدا بما يقوله فى حديثه فوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد فقال عليه السلام لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال عليه السلام من كظم غيظا وهو يستطيع أن ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث يشاء وقال عليه

السلام

السلام مامن جرعتين أحب الى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة غيظ كظمها وقال عليه السلام ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب (الصفة الثالثة) قوله تعالى والعافين عن الناس قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون هذا راجعا الى ماذم من فعل المشركين في أكل الربا فنهى المؤمنين عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم ويحتمل أن يكون كما قال في الدية فمن عفى له من أخيه شئ الى قوله وان تصدقوا خير لكم ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال لأمثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ماذكر انه يفعله من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين قال صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه وروى عن عيسى بن مريم صلوات الله عليه ليس الاحسان أن تحسن الى من أحسن اليك ذلك مكافأة انما الاحسان أن تحسن الى من أساء اليك أما قوله تعالى والله يحب المحسنين فاعلم انه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وان تكون للعهد فيكون اشارة الى هؤلاء واعلم ان الاحسان الى الغير اما أن يكون بايصال النفع اليه أو بدفع الضرر عنه أما ايصال النفع اليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق العلم وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ويدخل فيه انفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات وأما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو أن لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة أخرى وهو المراد بكظم الغيظ واما في الآخرة وهو أن يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى والعافين عن الناس فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان الى الغير ولما كانت هذه الامور الثلاثة مشتركة في كونها احسانا الى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد أعظم درجات الثواب ثم قال تعالى

(والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين)

واعلم ان وجه النظم من وجهين (الاول) انه تعالى لما وصف الجنة بانها معدة للمتقين بين ان المتقين قسمان أحدهما الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله بالانفاق في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين أذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله والذين اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها متقية وذلك لان المذنب اذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله (والوجه الثاني) انه تعالى ندب في الآية الاولى الى الاحسان الى الغير وندب في هذه الآية الى الاحسان الى النفس فان المذنب العاصي اذا تاب كانت تلك التوبة احسانا منه الى نفسه وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) روى ابن عباس ان هذه الآية نزلت في رجلين أنصاري وثقفي والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما وكانا لا يفترقان في أحوالهما فخرج الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر وخلف الانصاري على أهله ليتعاهدهم فكان يفعل ذلك ثم قام الى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها فندم الرجل فلما وافى الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الانصاري وكان قد هام في الجبال للتوبة فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الآية وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو اسرائيل أكرم على الله منا فكان أحدهم اذا أذنب ذنبا أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع انفك افعل كذا فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين انهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار (المسألة الثانية) الفاحشة ههنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين

ظلم النفس وجوها (الاول) قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملا فى القبح وظلم النفس هو أى ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به (والثانى) ان الفاحشة هى الكبيرة وظلم النفس هى الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل ان النبى صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره الا عن الصغائر بل على ترك الافضل (الثالث) الفاحشة هى الزنا وظلم النفس هى القبلة واللمسة والنظرة وهذا على قول من حمل الآية على السبب الذى رويناه ولانه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة أما قوله ذكروا الله ففيه وجهان (أحدهما) ان المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه أو جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر ههنا هو الذى ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدى فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل والواقدى قال تفكروا ان الله سائلهم وذلك لانه قال بعد هذه الآية فاستغفروا لذنوبهم وهذا يدل على ان الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان الذكر الذى يوجب الاستغفار ليس الا ذكر عقاب الله ونهيه ووعيده ونظير هذه الآية قوله ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون (والقول الثانى) ان المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال وذلك لان من أراد أن يسأل الله مسألة فالواجب أن يقدم على تلك المسألة الثناء على الله فههنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا عليه الثناء على الله تعالى ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله فى المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة فأما الاستغفار باللسان فذلك لا أثر له فى ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله تعالى وقوله لذنوبهم أى لاجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب الا الله والمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه وذلك لانه تعالى هو القادر على عقاب العبد فى الدنيا والآخرة فكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح أنه لا يجوز طلب الاستغفار الا منه ثم قال ولم يصروا على ما فعلوا واعلم ان قوله ومن يغفر الذنوب الا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان (الاول) انه حال من فعل الاصرار والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل أما العالم بحرمته فانه لا يعذر فى فعله البتة (الثانى) أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكين من الاحتراز من الفواحش فيجرى مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجرى من تحتها الانهار والمعنى ان المطلوب بالتوبة أمران الاول الامن من العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم والثانى ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ثم بين تعالى ان الذى يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون اجر العملهم وجزاء عليه بقوله ونعم أجر العاملين قال القاضى وهذا يبطل قول من قال ان الثواب تفضل من الله وليس بجزاء على عملهم قوله تعالى

(قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) اعلم ان الله تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنات اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى أصل الخلو فى اللغة الانفراد والمكان الخالى هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل أيضا فى الزمان بمعنى المضى لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الامم الخالية وأما السنة فهى الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفى اشتقاق هذه اللفظة وجوه (الاول) انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه والسن الصب للماء والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب

فانه لتوالى اجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشئ الواحد والسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها أن تكون من سننت النصل والسنان أسنه سنا فهو مسنون اذا حددته على المسن فالفعل المنسوب الى النبى صلى الله عليه وسلم سمى سنة على معنى انه مسنون وثالثها أن يكون من قولهم سن الابل اذا أحسن الرعى والفعل الذى داوم عليه النبى صلى الله عليه وسلم سمى سنة بمعنى انه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وادامته (المسألة الثانية) المراد من الآية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى فى الامم السالفة واختلفوا فى ذلك فالاكثرون من المفسرين على أن المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لانهم خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقى اللعن فى الدنيا والعقاب فى الآخرة عليهم فرغب الله تعالى أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة فى الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى فى الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى العقبى والكافر بقى عليه اللعنة فى الدنيا والعقاب فى العقبى ثم انه تعالى قال فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين لان التأمل فى حال أحد القسمين يكفى فى معرفة حال القسم الآخر أو يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك انما يعرف بتأمل أحوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الآية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون وقوله والعاقبة للمتقين وقوله أن الارض يرثها عبادى الصالحون (المسألة الثالثة) ليس المراد بقوله فسيروا فى الارض فانظروا الامر بذلك لا محالة بل المقصود تعرف أحوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير المسير فى الارض كان المقصود حاصلا ولا يمتنع أن يقال أيضا ان لمشاهدة آثار المتقدمين أثرا أقوى من أثر السماع كما قال الشاعر

ان آثارنا تدل علينا * فانظروا بعدنا الى الآثار

ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ويعنى بقوله هذا ما تقدم من أمره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لانواع البينات والآيات ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة لان العطف يقتضى المغايرة فنقول فيه وجهان (الاول) ان البيان هو الدلالة التى تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة حاصلة فالفرق أن البيان عام فى أى معنى كان وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشد ليسلك دون طريق الغى وأما الموعظة فهى الكلام الذى يفيد الزجر عما لا ينبغى فى طريق الدين فالحاصل أن البيان جنس تحته نوعان (أحدهما) الكلام الهادى الى ما ينبغى فى الدين وهو الهدى (الثانى) الكلام الزاجر عما لا ينبغى فى الدين وهو الموعظة (الوجه الثانى) ان البيان هو الدلالة وأما الهدى فهى الدلالة بشرط كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث فى تفسير قوله هدى للمتقين فى سورة البقرة (المسألة الرابعة) فى تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة بالمتقين وجهان (أحدهما) انهم هم المنتفعون به فكانت هذه الاشياء فى حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى انما أنت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر انما يخشى الله من عباده العلماء وقد تقدم تقريره فى تفسير قوله هدى للمتقين (الثانى) ان قوله هذا بيان كلام عام ثم قوله وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لان الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة الى البغية ولا شك ان هذا المعنى لا يحصل الا فى حق المتقين والله أعلم بالصواب * قوله تعالى (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون ان كنتم مؤمنين) اعلم أن الذى قدمه من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه قال اذا بحثتم عن أحوال القرون الماضية علمتم ان أهل الباطل وان اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الامر الى الضعف والفتور وصارت دولة أهل الحق عالية وصولة أهل الباطل مندرسة فلا ينبغى أن تصير صولة الكفار عليكم يوم أحد سببا لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم بل يجب أن يقوى قلبكم فان الاستعلاء

سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة اليكم ثم نقول قوله ولا تهنوا أى لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكرياء عليه السلام انى وهن العظم منى ولا تحزنوا أى على من قتل منكم أو جرح وقوله وأنتم الاعلون فيه وجوه (الاول) ان حالكم أعلى من حالهم فى القتل لانكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا أو لان قتالكم لله وقتالهم للشيطان او لان قتالهم للدين الباطل وقتالكم للدين الحق وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالا منهم (الثانى) أن يكون المراد وأنتم الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة (الثالث) أن يكون المعنى وأنتم الاعلون من حيث انكم فى العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين الى ما يفيدهم قوة فى القلب وفرحا فى النفس فبشرهم الله تعالى بذلك فأما قوله ان كنتم مؤمنين ففيه وجوه (الاول) وأنتم الاعلون ان بقيتم على ايمانكم والمقصود بيان ان الله تعالى انما تكفل باعلاء درجتهم لاجل تمسكهم بدين الاسلام (والثانى) وأنتم الاعلون فكونوا مصدّقين لهذه البشارة ان كنتم مصدّقين بما يعدكم الله ويبشركم به من الغلبة (والثالث) التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون ان كنتم مؤمنين فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين فان كنتم من المؤمنين علمتم ان هذه الواقعة لا تبقى بحالها وان الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم * قوله تعالى

(ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين) واعلم أن هذا من تمام قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون فبين تعالى ان الذى يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدهم واجتهادهم فى جهاد العدو وذلك لانه كما أصابهم ذلك فقد أصاب عدوهم مثله قبل ذلك فاذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لاجل ذلك فى الحرب فبأن لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم قرح بضم القاف وكذلك قوله من بعد ما أصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه (فالاول) معناهما واحد وهما لغتان كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف (والثانى) ان الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد (والثالث) انه بالفتح مصدر وبالضم اسم (والرابع) وهو قول الفراء انه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة (والخامس) قال ابن مقسم هما لغتان الا ان المفتوحة توهم انها جمع قرحة (المسألة الثانية) فى الآية قولان (أحدهما) ان يمسسكم قرح يوم أحد فقد مسهم يوم بدر وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا (والثانى) ان الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل لانه قتل منهم نيف وعشرون رجلا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم فى أول النهار فان قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين قلنا يجب ان يفسر القرح فى هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى ثم قال تعالى وتلك الايام نداولها بين الناس وفيه مسائل (المسألة الاولى) تلك مبتدأ والايام صفة ونداولها خبره ويجوز أن يقال تلك الايام مبتدأ وخبر كما تقول هى الايام تبلى كل جديد فقوله تلك الايام اشارة الى جميع أيام الوقائع العجيبة فبين انها دول تكون على الرجل حينا وله حينا والحرب سجال (المسألة الثانية) قال القفال المداولة نقل الشئ من واحد الى آخر يقال تداولته الايدى اذا تناقلته ومنه قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم أى تتداولونها ولا تجعلون للفقراء منها نصيبا ويقال الدنيا دول أى تنتقل من قوم الى آخرين ثم عنهم الى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا اذا انتقل اليه والمعنى ان أيام الدنيا هى دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك ولا يبقى شئ من أحوالها ولا يستقر

من آثارها. واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة ان الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لان نصرة الله منصب شريف واعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة انه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه من وجوه (الاول) انه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الاوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الاوقات لحصل العلم الاضطراري بان الايمان حق وماسواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على أهل الايمان وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة على صحة الاسلام فيعظم ثوابه عند الله (والثاني) ان المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون عند الله تشديد المحنة عليه في الدنيا أدبا له وأما تشديد المحنة على الكافر فانه يكون غضبا من الله عليه (والثالث) وهو ان لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة وانما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ولذلك فانه تعالى يميت بعد الاحياء ويسقم بعد الصحة فاذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبدل السراء بالضراء والقدرة بالعجز وروى ان أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال اين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب فقال عمر هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا أبو بكر وها أنا عمر فقال أبو سفيان يوم بيوم والايام دول والحرب سجال فقال عمر رضي الله عنه لاسواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن وخسرنا أما قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل (المسألة الاولى) اللام في قوله وليعلم الله متعلق بفعل مضمر اما بعده أو قبله أما الاضمار بعده فعلى تقدير وليعلم الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة وأما الاضمار قبله فعلى تقدير وتلك الايام نداولها بين الناس لامور منها ليعلم الله الذين آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ومنها ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة (المسألة الثانية) الواو في قوله وليعلم الله الذين آمنوا نظائره كثيرة في القرآن قال تعالى وليكون من الموقنين وقال تعالى ولتصغى اليه أفئدة الذين لايؤمنون والتقدير وتلك الايام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وانما حذف المعطوف عليه للايذان بان المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم ان تلك الواقعة وان شأنهم فيها فيه من وجوه المصالح مالوعرفوه لسرهم (المسألة الثالثة) ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا مشعر بانه تعالى انما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم ان ذلك محال على الله تعالى ونظير هذه الآية في الاشكال قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقوله لنبلوكم أيكم أحسن عملا وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على ان الله تعالى لا يعلم حدوث الحوادث الا عند وقوعها فقال كل هذه الآيات دالة على انه تعالى انما صار عالما بحدوث هذه الاشياء عند حدوثها أجاب المتكلمون عنه بأن الدلائل العقلية دلت على انه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت ان التغير في العلم محال الا ان اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد معلومه وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم اذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية وجوه (أحدها) ليظهر الاخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر (والثاني) ليعلم أولياء الله فأضاف الى نفسه تفخيما (وثالثها) ليحكم بالامتياز فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز لان الحكم بالامتياز لايحصل الا بعد العلم (ورابعها) ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم انه سيقع لان المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد (المسألة الرابعة) العلم قد يكون بحيث يكتفي فيه بمفعول واحد كما يقال علمت زيدا أي علمت ذاته وعرفته وقد يفتقر الى مفعولين كما يقال علمت زيدا كريما والمراد منه في هذه الآية هذا القسم الثاني الا ان المفعول الثاني محذوف والتقدير

وليعلم الله الذين آمنوا متميزين بالايمان من غيرهم أى الحكمة فى هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عمن يدعى الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى وليعلم الله الذين آمنوا لما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم أى ليعرفهم بأعيانهم الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف ههنا أما قوله ويتخذ منكم شهداء فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية فى تلك المداولة وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية قولان (الاول) يتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصى فان كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية (والثانى) المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر وكانوا يتمنون لقاء العدو وأن يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وأيضا القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون وقال وجيء بالنبيين والشهداء وقال فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكانت هذه المنزلة هى المنزلة الثالثة للنبوة واذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين (المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان جميع الحوادث بارادة الله تعالى فقالوا منصب الشهادة على ماذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن التعليل وجه وان كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكفار للمؤمنين من لوازم تلك الشهادة فاذا كان تحصيل تلك الشهادة للعبد مطلوبا لله تعالى وجب أن يكون ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وأيضا فقوله ويتخذ منكم شهداء تنصيص على ان ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى (المسألة الثالثة) الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفى تعليل هذا الاسم وجوه (الاول) قال النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى بل أحياء عند ربهم يرزقون فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام وأرواح غيرهم لا تشهدها (الثانى) قال ابن الانبارى لان الله تعالى وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول (الثالث) سموا شهداء لانهم يستشهدون يوم القيامة مع الانبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس (الرابع) سموا شهداء لانهم كما قتلوا أدخلوا الجنة بدليل ان الكفار كما ماتوا أدخلوا النار بدليل قوله أغرقوا فأدخلوا نارا فكذا ههنا يجب أن يقال هؤلاء الذين قتلوا فى سبيل الله كما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس رضى الله عنهما أى المشركين لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجوه (الاول) والله لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد (الثانى) فيه اشارة الى انه تعالى انما يؤيد الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد لا لانه يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين آمنوا أى ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص فى اللغة التنقية والمحق فى اللغة النقصان وقال المفضل هو أن يذهب الشئ كله حتى لا يرى منه شئ ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا أى يستأصله قال الزجاج معنى الآية ان الله تعالى جعل الايام مداولة بين المسلمين والكافرين فان حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين وان كانت الغلبة للمؤمنين على هؤلاء الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لان تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق اولئك باهلاك أنفسهم وهذه مقابلة لطيفة فى المعنى والاقرب ان المراد بالكافرين هاهنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد وانما قلنا ذلك لعلمنا بأنه تعالى لم يمحق كل الكفار بل كثير منهم بقى على كفره والله أعلم قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون) اعلم انه تعالى لما بين فى الآية الاولى الوجوه التى هى الموجبات والموثرات فى مداولة الايام ذكر فى هذه الآية ما هو السبب الاصلى لذلك فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة بدون

تحمل المشاق وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) أم منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم فى سورة البقرة قال أبو مسلم فى أم حسبتم انه نهى وقع بحرف الاستفهام الذى يأتى للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا أن تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر أم التى هى أكثر ما تأتى فى كلامهم واقعة بين ضربين يشك فى أحدهما لا بعينه يقولون أزيدا ضربت أم عمرا مع تيقن وقوع الضرب بأحدهما قال وعادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستفهام توكيدا فلما قال ولا تهنوا ولا تحزنوا كأنه قال أفتعلمون ان ذلك كما تؤمرون به أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا لان الله تعالى أوجب الجهاد قبل هذه الواقعة وأوجب الصبر على تحمل متاعبها وبين وجوه المصالح فيها فى الدين وفى الدنيا فلما كان كذلك فمن البعيد أن يصل الانسان الى السعادة والجنة مع اهمال هذه الطاعة (المسألة الثانية) قال الزجاج اذا قيل فعل فلان فجوابه انه لم يفعل واذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما أكد فى جانب الثبوت بقد لا جرم أكد فى جانب النفى بكلمة لما (المسألة الثالثة) ظاهر الآية يدل على وقوع النفى على العلم والمراد وقوعه على نفى المعلوم والتقدير أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وتقريره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم حسن اقامة كل واحد منهما مقام الآخر وتمام الكلام فيه قد تقدم أما قوله ويعلم الصابرين فاعلم انه قرأ الحسن ويعلم الصابرين بالجزم عطفا على ولما يعلم الله وأما النصب فباضمار أن وهذه الواو تسمى واو الصرف كقولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن أى لا تجمع بينهما وكذا ههنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان وقرأ أبو عمرو ويعلم بالرفع على تقدير أن الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وأنتم صابرون واعلم أن حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة فبقدر ما يزداد أحدهما ينتقص الآخر وذلك لان سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا والسعادة فى الآخرة لا تحصل الا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلائه من حب الله وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد فى هذه الآية من اجتماعهما وأيضا حب الله وحب الآخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من أقر بدين الله كان صادقا ولكن الفصل فيه تسليط المكروهات والمحبوبات فان الحب هو الذى لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقى الحب عند تسليط أسباب البلاء ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل أن يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله أعلم

* قوله تعالى (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزى الله الشاكرين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل النبى صلى الله عليه وسلم بأحد أمر الرماة أن يلزموا أصل الجبل وأن لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الامر لهم أو عليهم فلما وقفوا وحملوا على الكفار وهزموهم وقتل على طلحة بن أبى طلحة صاحب لوائهم والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع أصحابه فهزموا أبا سفيان ثم ان بعض القوم لما ان رأوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة الى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل فى المسلمين ورمى عبد الله بن قميئة الحارثى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه وأقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم أحد حتى قتله ابن قميئة فظن انه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وصرخ صارخ ألا ان محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا فى الناس خبر قتله فهنالك قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن أبى يأخذ لنا امانا من أبى سفيان وقال قوم من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا الى اخوانكم والى دينكم فقال أنس ابن النضر عم أنس بن مالك يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حى لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد

رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ثم قال اللهم اني أعتذر اليك مما يقول هؤلاء ثم سل سيفه فقاتل حتى قتل رحمه الله تعالى ومر بعض المهاجرين بأنصاري يتشحط فى دمه فقال يا فلان أشعرت ان محمدا قد قتل فقال ان كان قد قتل فقد بلغ قاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه أبو بكر وعلى رضى الله عنهم ونفر آخرون معهم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادى ويقول الى عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من أصحابه فلامهم على هزيمتهم فقالوا يارسول الله فديناك بآبائنا وأمهاتنا أتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فسيخلو كما خلوا وكما ان أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم فعليكم أن تتمسكوا بدينه بعد خلوه لان الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة لا وجودهم بين اظهر قومهم ابدا (المسألة الثانية) قال أبو على الرسول جاء على ضربين أحدهما يراد به المرسل والآخر الرسالة وههنا المراد به المرسل بدليل قوله انك لمن المرسلين وقوله يا أيها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله

لقد كذب الواشون مافهت عندهم * بسر ولا أرسلتهم برسول

أى برسالة قال ومن هذا قوله تعالى انا رسول ربك ونذكره فى موضعه ان شاء الله تعالى ثم قال أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو فى الحقيقة داخل على الجزاء والمعنى أتنقلبون على أعقابكم ان مات محمد أو قتل ونظيره قوله هل زيد قائم فأنت انما تستخبر عن قيامه الا انك أدخلت هل على الاسم والله أعلم (المسألة الثانية) انه تعالى بين فى آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال انك ميت وانهم ميتون وقال والله يعصمك من الناس وقال ليظهره على الدين كله فليس لقائل أن يقول لما علم انه لا يقتل فلم قال أو قتل فان الجواب عنه من وجوه (الاول) ان صدق القضية الشرطية لا يقتضى صدق جزأيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية صادقة وجزآها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما آلهة وليس فيهما فساد فكذا ههنا (والثانى) ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع أمته عن ذلك والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل وهم لم يرجعوا عن دينه فكذا ههنا (والثالث) ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب أن لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين فلما رجع الى هذا المعنى كان المقصود منه الرد على أولئك الذين شكوا فى صحة الدين وهموا بالارتداد (المسألة الثالثة) قوله انقلبتم على أعقابكم أى صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا فى دينه بدليلين (الاول) بالقياس على موت سائر الانبياء وقتلهم (والثانى) ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك فلا حاجة اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين والله أعلم (المسألة الرابعة) ليس لقائل أن يقول ان قوله أفان مات أو قتل شك وهو على الله تعالى لا يجوز فانا نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تأثير له فى ضعف الدين ووجوب الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تأكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه وهذا كما اذا قال الرجل لولده عند العتاب ان هذا الذى تأتى به من الافعال لا يضر السماء والارض ويريد به أنه يعود ضرره عليه فكذا ههنا ثم أتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزى الله الشاكرين فالمراد انه لما وقعت الشبهة فى قلوب بعضهم بسبب تلك الوزيمة ولم تقع الشبهة فى قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين فهم شكروا

الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزى الله الشاكرين
وروى محمد بن جرير الطبرى عن على رضى الله عنه انه قال المراد بقوله وسيجزى الله الشاكرين أبو بكر
وأصحابه وروى عنه انه قال أبو بكر من الشاكرين وهو من أحباء الله والله أعلم بالصواب * قوله تعالى

(وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة
نؤته منها وسنجزى الشاكرين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه
(الاول) ان المنافقين أرجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس
الا باذن الله وقضائه وقدره فكان قتله مثل موته فى انه لا يحصل الا فى الوقت المقدر المعين فكما انه لو مات
فى داره لم يدل ذلك على فساد دينه فكذا اذا قتل وجب أن لا يؤثر ذلك فى فساد دينه والمقصود منه ابطال
قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان (الثانى) أن يكون المراد
تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان أحدا لا يموت قبل الاجل واذا جاء
الاجل لا يندفع الموت بشئ فلا فائدة فى الجبن والخوف (والثالث) أن يكون المراد حفظ الله للرسول صلى
الله عليه وسلم وتخليصه من تلك المعركة المخوفة فان تلك الواقعة ما بقى سبب من اسباب الهلاك الا وقد حصل
فيها ولكن لما كان الله تعالى حافظا وناصرا ما ضره شئ من ذلك وفيه تنبيه على أن أصحابه قصروا
فى الذب عنه (والرابع) وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله فليس فى ارجاف من أرجف بموت النبى
صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه أو يعين فى تقوية الكفر بل يبقيه الله الى أن يظهره على الدين كله
(الخامس) ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان الصحابة لما رجعوا وقد قتل منهم من قتل
قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فأخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن
الله وحضور الاجل والله أعلم بالصواب (المسألة الثانية) اختلفوا فى تفسير الاذن على أقوال (الاول)
أن يكون الاذن هو الامر وهو قول أبى مسلم والمعنى ان الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الارواح فلا
يموت أحد الا بهذا الامر (الثانى) ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد بقوله انما قولنا لشئ اذا أردناه
أن نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت
والحياة أحد الا الله تعالى فاذن المراد ان نفسا لن تموت الا بما أماتها الله تعالى (الثالث) أن يكون
الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله تعالى وما هم بضارين به من أحد
الا باذن الله أى بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس أن تموت الا
باذن الله بتخلى الله بين القاتل والمقتول ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم
على يديه بلاغ ما أرسله به ولا يخلى بين أحد وبين قتله حتى ينتهى الى الاجل الذى كتبه الله له فلا تنكسروا
بعد ذلك فى غزواتكم بأن يرجف مرجف أن محمدا قد قتل (الرابع) أن يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه
ان نفسا لن تموت الا فى الوقت الذى علم الله موتها فيه واذا جاء ذلك الوقت لزم الموت كما قال فاذا جاء
أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (الخامس) قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله وقدره
فانه لا يحدث شئ الا بمشيئته وارادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل كانه فعل لا ينبغى لاحد أن يقدم عليه
الا باذن الله (المسألة الثالثة) قال الاخفش والزجاج اللام فى وما كان لنفس معناها النفى والتقدير
وما كانت نفس لتموت الا باذن الله (المسألة الرابعة) دلت الآية على ان المقتول ميت بأجله وأن تغيير
الآجال ممتنع وقوله تعالى كتابا مؤجلا فيه مسائل (الاولى) قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه
ما قبله فان قوله وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله قام مقام ان يقال كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا
مؤجلا ونظيره قوله كتاب الله عليكم لان فى قوله حرمت عليكم أمهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم
عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله (المسألة الثانية) المراد بالكتاب المؤجل الكتاب
المشتمل على الآجال ويقال انه هو اللوح المحفوظ كما ورد فى الاحاديث انه تعالى قال للقلم اكتب فكتب

ما هو كائن الى يوم القيامة واعلم أن جميع الحوادث لا بد وأن تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لابد وأن تكون مكتوبة فى اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى فى تفسير هذه الآية وأكده بحديث الصادق المصدوق وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام فحج آدم موسى قال القاضى أما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله وأما الكفر والفسق والايمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد فاذا كتب تعالى ذلك فانما يكتب بعلمه من اختيار العبد وذلك لايخرج العبد من أن يكون هو المذموم أو الممدوح واعلم أنه ما كان من حق القاضى أن يتغافل عن موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله من العبد الكفر وكتب فى اللوح المحفوظ منه الكفر فلو أتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتناقضين لان العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال واذا كان موضع الالزام هو هذا فانى ينفعه الفرار من ذلك الى الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام وأما قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزى الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم أحد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الآخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لابد وان ينهزموا والذين حضروا للدين فلا بد وان لا ينهزموا ثم أخبر الله تعالى فى هذه الآية ان من طلب الدنيا لابد وان يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك وتقريره قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات الى آخر الحديث واعلم ان هذه الآية وان وردت فى الجهاد خاصة لكنها عامة فى جميع الاعمال وذلك لان المؤثر فى جلب الثواب والعقاب المقصود والدواعى لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة على الارض فى صلاة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من أعظم دعائم الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان ذلك من أعظم دعائم الكفر وروى أبو هريرة عنه عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيامة لمقاتل فى سبيل الله فى ماذا قتلت فيقول أمرت بالجهاد فى سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول تعالى كذبت بل أردت أن يقال فلان محارب وقد قيل ذلك ثم ان الله تعالى يأمر به الى النار * قوله عز وجل (وكأين من نبى قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين) واعلم انه تعالى من تمام تأديبه قال للمنهزمين يوم أحد ان لكم بالانبياء المتقدمين وأتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع الانبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وكائن على وزن كاعد ممدودا مهموزا مخففا وقرأ الباقون كأين مشددا بوزن كعين وهى لغة قريش ومن اللغة الاولى قول جرير

وكائن بالاباطح من صديق * يرانى لو اصبت هو المصاب

وأنشد المفضل
وكائن ترى فى الحى من ذى قرابة

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو قتل معه والباقون قاتل معه فعلى القراءة الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا فى دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغى أن يكون حالكم يا أمة محمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف على هذا التأويل على قوله قتل وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون أو يكون على معنى التقديم والتأخير أى وكأين من نبى معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى وكأين من نبى قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغى أن يكون حالكم كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه

الآية حكاية ما جرى لسائر الانبياء لتقتدى هذه الامة بهم وقد قال تعالى أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن قرأ قاتل معه فالمعنى وكم من نبى قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قرح فما وهنوا لان الذى أصابهم انما هو فى سبيل الله وطاعته واقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغى أن تفعلوا مثل ذلك يا أمة محمد وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى القتال فوجب أن يكون المذكور هو القتال وأيضا روى عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبى قتل فى القتال (المسألة الثالثة) قال الواحدى رحمه الله أجمعوا على ان معنى كأين كم وتأويلها التكثير لعدد الانبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكأين من قرية أهلكناها وكأين من قرية أمليت لها والكاف فى كأين كاف التشبيه دخلت على أى التى هى للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وأن من كأن ولا معنى للتشبيه فيه كما لا معنى للتشبيه فى كذا تقول لى عليه كذا وكذا معناه لى عليه عدد ما فلا معنى للتشبيه الا انها زيادة لازمة لا يجوز حذفها واعلم انه لم يقع للتنوين صورة فى الخط الا فى هذا الحرف خاصة وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للتكثير (المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف الربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلاث والفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدى عن الفراء انه قال الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربى قال ابن قتيبة أصله من الربة وهى الجماعة يقال ربى كأنه نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب وطعن فيه ثعلب وقال كان يجب أن يقال ربى ليكون منسوبا الى الرب وأجاب من نصر الاخفش وقال العرب اذا نسبت شيئا الى شئ غيرت حركته كما يقال بصرى فى النسب الى البصرة ودهرى فى النسبة الى الدهر وقال ابن زيد الربانيون الائمة والولاة والربيون الرعية وهم المنتسبون الى الرب واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين (أولا) بصفات النفى (وثانيا) بصفات الاثبات أما المدح بصفات النفى فهو قوله تعالى فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الامور الثلاثة قال صاحب الكشاف ما وهنوا عند قتل النبى وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسولهم وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حتى أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أبى وطلب الامان من أبى سفيان ويحتمل أيضا أن يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بأن يضعف ايمانهم وتقع الشكوك والشبهات فى قلوبهم والاستكانة هى الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هى اظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدى الاستكانة الخضوع وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد فى طريق الله ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فان الله يحبه ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب والجنة وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال (وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قوله وثبت أقدامنا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف (المسألة الثانية) بين تعالى انهم كانوا مستعدين عند ذلك التصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب الامداد والاعانة من الله والغرض منه أن يقتدى بهم فى هذه الطريقة أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول فى تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضى انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى أمرنا لانه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فاذا لم تحصل النصرة وظهر امارات استيلاء العدو دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم

التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى انهم بدؤا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد
قوله ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر أو من الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب
العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله واسرافنا في أمرنا لان
الاسراف في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم وقال فلا يسرف في القتل
وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم انهم لما فرغوا
من ذلك سألوا ربهم ان يثبت أقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة
عن صدورهم ثم سألوا بعد ذلك أن ينصرهم على القوم الكافرين لان هذه النصرة لابد فيها من أمور
زائدة على ثبات أقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث أحوال سماوية أو أرضيه توجب
انهزامهم مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي
وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد أو غيره
ثم قال (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين) واعلم أنه تعالى لما شرح
طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر أيضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال
فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله فآتاهم الله يقتضي
انه تعالى أعطاهم الامرين أما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح
الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات وأما ثواب الآخرة فلا شك انه هو
الجنة وما فيها من المنافع واللذات وأنواع السرور والتعظيم وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه
تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فأقام حكم الله بذلك مقام نفس الحصول كما ان الكذب في وعد الله
والظلم في عدله محال أو يحمل قوله فآتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله أتى أمر الله أي سيأتي أمر الله
قال القاضي ولا يمتنع أن تكون هذه الآية مختصة بالشهداء وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم انهم أحياء عند
ربهم يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين أيضا كذلك فانه تعالى في حال انزال هذه الآية كان قد آتاهم حسن
ثواب الآخرة في جنان السماء (المسألة الثانية) خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة
ثوابهم وذلك لان ثواب الآخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله بأنه حسن من هذا الجنس فانظر كيف
يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة قال القفال
رحمه الله يحتمل أن يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا أي حسنا والغرض منه المبالغة
كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما يقال فلان جود وكرم
اذا كان في غاية الجود والكرم والله أعلم (المسألة الثالثة) قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته
منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض فقال في هذه الآية فآتاهم الله
ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا
بالعبودية طلب الثواب فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة وأما المذكورون في هذه الآية فانهم لم يذكروا
في أنفسهم الا الذنب والقصور وهو المراد من قوله اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا ولم يروا التدبير
والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فكان مقام
هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلاجرم أولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وأيضا أولئك
أرادوا الثواب وهؤلاء ما أرادوا الثواب وانما أرادوا خدمة مولاهم فلاجرم أولئك حرموا وهؤلاء
اعطوا ليعلم أن كل من أقبل على خدمة الله أقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم قال والله يحب
المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا
واسرافنا في أمرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين كأن الله تعالى يقول لهم اذا اعترفت
باساءتك وعجزك فأنا أصفك بالاحسان وأجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول

الى

الى حضرة الله الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وأيضا انهم لما أرادوا الاقدام على الجهاد طلبوا تثبيت اقدامهم فى دينه ونصرتهم على العدو من الله تعالى فعند ذلك سماهم بالمحسنين وهذا يدل على أن العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا أعطاه الله ذلك الفعل الحسن وأعانه عليه ثم انه تعالى قال هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين أحسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه هو الذى يعطى الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم العبد ان الكل من الله وباعانة الله * قوله تعالى

(يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين) واعلم أن هذه الآية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما أرجفوا أن النبى صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام أولئك المنافقين فقال يا أيها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد أبو سفيان فانه كان كبير القوم فى ذلك اليوم قال السدى المراد أبو سفيان لانه كان شجرة الدين وقال آخرون المراد عبد الله بن أبى وأتباعه من المنافقين وهم الذين ألقوا الشبهات فى قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا الى دينكم الذى كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبهة فى قلوب المسلمين ولاسيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ (المسألة الثانية) قوله ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم فى كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم فيما أمروكم به يوم أحد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم فى كل ما يأمرونكم من الضلال وقيل فى المشورة وقيل فى ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على أعقابكم يعنى يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم فى الدعوة الى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم أن اللفظ لما كان عاما وجب أن يدخل فيه خسران الدنيا والآخرة اما خسران الدنيا فلان أشق الاشياء على العقلاء فى الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه وأما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع فى العقاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذى ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم وهو خير الناصرين النصرة لم يصح أن يتبعه بهذا القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه (الاول) انه تعالى هو القادر على نصرتك فى كل ما تريد والعالم الذى لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم الذى لا يبخل فى جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك فى كل هذه الوجوه (والثانى) انه ينصرك فى الدنيا والآخرة وغيره ليس كذلك (والثالث) انه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال قل من يكلؤكم بالليل والنهار وغيره ليس كذلك واعلم أن قوله وهو خير الناصرين ظاهره يقتضى أن يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو أهون عليه * وقوله تعالى (سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين) اعلم أن هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة فى الترغيب فى الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر فى هذه الآية انه تعالى يلقى الخوف فى قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا فى أن هذا الوعد هل هو مختص بيوم أحد أو هو عام فى جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم وذلك لان

جميع الآيات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين (الاول) ان الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم أوقع الله الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روى ان أبا سفيان صعد الجبل وقال أين ابن أبي كبشة وأين ابن أبي قحافة وأين ابن الخطاب فأجابه عمر ودارت بينهما كلمات وما تجاسر أبو سفيان على النزول من الجبل والذهاب اليهم (والثاني) ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك ألقى الله الرعب في قلوبهم (والقول الثاني) ان هذا الوعد غير مختص بيوم أحد بل هو عام قال القفال رحمه الله كأنه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم أحد الا أن الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نصرت بالرعب مسيرة شهر (المسألة الثانية) قرأ ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بتخفيفها في كل القرآن قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا وهو مرعوب ويجوز أن يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه (المسألة الثالثة) الرعب الخوف الذي يحصل في القلب وأصل الرعب الملء يقال سيل راعب اذا ملأ الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب خوفا (المسألة الرابعة) ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في جميع الكفار فذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على ظاهره لانه لا أحد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في الحرب واما عند المحاجة وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع أنواع الرعب في قلوب الكفار انما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص باولئك الكفار أما قوله بما أشركوا بالله فاعلم ان ما مصدرية والمعنى بسبب اشراكهم بالله واعلم ان تقرير هذا بالوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال أمن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الآخر ينصرني وان لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب أما قوله مالم ينزل به سلطانا ففيه مسائل (المسألة الاولى) السلطان ههنا هو الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه (الاول) قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم يتوصل الناس الى تحصيل الحقوق (الثاني) ان السلطان في اللغة هو الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة (الثالث) قال الليث السلطان القدرة لان أصل بنائه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل (الرابع) قال ابن دريد سلطان كل شئ حدته وهو مأخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة (المسألة الثانية) قوله مالم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما أنزله وما أظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل الله به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من يبالغ فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته (المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على فساد التقليد وذلك لان الآية دالة على ان الشرك لا دليل عليه فوجب أن يكون القول به باطلا وهذا انما يصح اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد * ثم قال تعالى ومأواهم النار واعلم انه تعالى بين ان أحوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف

فى قلوبهم وبين أحوالهم فى الآخرة وهى ان مأواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين المثوى المكان الذى يكون مقر الانسان ومأواه من قولهم ثوى يثوى ثويا وجمع المثوى مثاوى * قوله تعالى

(ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم من بعد ما أراكم ماتحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين) اعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها من وجوه (الاول) انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الى المدينة وقد أصابهم ما أصابهم باحد قال ناس من أصحابه من أين أصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فأنزل الله تعالى هذه الآية (الثانى) قال بعضهم كان النبى صلى الله عليه وسلم رأى فى المنام انه يذبح كبشا فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم أحد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم (الثالث) يجوز أن يكون هذا الوعد ما ذكره فى قوله تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم الا ان هذا كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى (والرابع) يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله ولينصرن الله من ينصره الا ان هذا أيضا مشروط بشرط (والخامس) يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب (والسادس) قيل الوعد هو ان النبى صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان فانا لا نزال غالبين ما دمتم فى هذا المكان (السابع) قال أبو مسلم لما وعدهم الله فى الآية المتقدمة القاء الرعب فى قلوبهم أكد ذلك بان ذكرهم ما أنجزهم من الوعد بالنصر فى واقعة أحد فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط أن يتقوا ويصبروا فحين أتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله تعالى بالمشروط وأعطاهم النصرة فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط اذا عرفت وجه النظم ففى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى رحمه الله الصدق يتعدى الى مفعولين تقول صدقته الوعد والوعيد (المسألة الثانية) قد ذكرنا فى قصة أحد أن النبى صلى الله عليه وسلم جعل أحدا خلف ظهره واستقبل المدينة وأقام الرماة عند الجبل وأمرهم أن يثبتوا هناك ولا يبرحوا سواء كانت النصرة للمسلمين أو عليهم فلما أقبل المشركون جعل الرماة يرشقون نبالهم والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على آثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم أى تقتلونهم قتلا كثيرا قال أبو عبيد والزجاج وابن قتيبة الحس الاستئصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله البرد وسنة حسوس اذا أتت على كل شئ ومعنى تحسونهم أى تستأصلونهم قتلا قال أصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لانه أبطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا أصاب بطنه ورأسه اذا أصاب رأسه وقوله باذنه أى بعلمه ومعنى الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم على أعدائكم فلما تركتم الشرط وعصيتم امر ربكم لا جرم زالت تلك النصرة أما قوله تعالى حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم من بعد ما أراكم ماتحبون ففيه مسائل (المسألة الاولى) لقائل أن يقول ظاهر قوله حتى اذا فشلتم بمنزلة الشرط ولا بد له من الجواب فأين جوابه واعلم أن للعلماء ههنا طريقين (الاول) ان هذا ليس بشرط بل المعنى ولقد صدقكم الله وعده حتى اذا فشلتم أى قد نصركم الى ان كان منكم الفشل والتنازع لانه تعالى كان انما وعدهم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا القول تكون كلمة حتى غاية بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا الى ان او الى حين (الطريق الثانى) أن يساعد على ان قوله حتى اذا فشلتم شرط وعلى هذا القول اختلفوا فى الجواب على وجوه (الاول) وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم من بعد ما أراكم ماتحبون منعكم الله نصره وانما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظائره فى القرآن كثيرة قال تعالى فان استطعت أن تبتغى نفقا فى الارض أو سلما فى السماء فتأتيهم بآية والتقدير

فافعل ثم أسقط هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه وقال أمن هو قانت آناء الليل والتقدير أم من هو قانت كمن لا يكون كذلك (الوجه الثانى) وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء ان جوابه هو قوله وعصيتم والواو زائدة كما قال فلما أسلما وتله للجبين وناديناه والمعنى ناديناه كذا ههنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان فكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر عصيتم فالواو زائدة و بعض من نصر هذا القول زعم ان من مذهب العرب ادخال الواو فى جواب حتى اذا بدليل قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها والتقدير حتى اذا جاؤها فتحت لهم أبوابها فان قيل ان فشلتم وتنازعتم معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشئ علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد من العصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان ولاشك ان الفشل والتنازع هو الذى أوجب خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشئ بنفسه واعلم أن البصريين لا يقبلون هذا الجواب لان مذهبهم انه لا يجوز جعل الواو زائدة (الوجه الثالث) فى الجواب أن يقال تقدير الآية حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الامر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه أسقط لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة يفيد فائدته ويؤدى معناه لان كلمة من للتبعيض فهى تفيد هذا الانقسام وهذا احتمال خطر ببالى (الوجه الرابع) قال أبو مسلم جواب قوله حتى اذا فشلتم هو قوله صرفكم عنهم والتقدير حتى اذا فشلتم وكذا وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وكلمة ثم ههنا كالساقطة وهذا الوجه فى غاية البعد والله أعلم (المسألة الثانية) انه تعالى ذكر أمورا ثلاثة (أولها) الفشل وهو الضعف وقيل الفشل هو الجبن وهذا باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا أى فتضعفوا لانه لا يليق به أن يكون المعنى فتجبنوا (ثانيها) التنازع فى الامر وفيه بحثان (البحث الاول) المراد من التنازع انه عليه الصلاة والسلام أمر الرماة بأن لا يبرحوا عن مكانهم البتة وجعل أميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون أقبل الرماة عليهم بالرمى الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلاخلهن فقالوا الغنيمة الغنيمة فقال عبد الله عهد الرسول الينا أن لا نبرح عن هذا المكان فأبوا عليه وذهبوا الى طلب الغنيمة وبقى عبد الله مع طائفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو التنازع (البحث الثانى) قوله فى الامر فيه وجهان (الاول) ان الامر ههنا بمعنى الشان والقصة أى تنازعتم فيما كنتم فيه من الشان (والثانى) انه الامر الذى يضاده النهى والمعنى وتنازعتم فيما أمركم الرسول به من ملازمة ذلك المكان (وثالثها) وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان بقى فى هذه الآية سؤالات (الاول) لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية والجواب ان القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطمعوا فى الغنيمة فشلوا فى أنفسهم عن الثبات طمعا فى الغنيمة ثم تنازعوا بطريق القول فى انا هل نذهب لطلب الغنيمة أم لا ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة (السؤال الثانى) لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام والجواب هذا اللفظ وان كان عاما الا انه جاء المخصص بعده وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة (السؤال الثالث) ما الفائدة فى قوله من بعد ما أراكم ما تحبون والجواب عنه ان المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله تعالى أكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم أن يمتنعوا عن المعصية فلما أقدموا عليها لا جرم سلبهم الله ذلك الاكرام وأذاقهم وبال أمرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة فى تفسير هذه الآية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف أضافه الى نفسه أما أصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم لان مذهبهم الخير والشر بارادة الله وتخليقه فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف ان الله تعالى ردّ المسلمين عن الكفار وألقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذ قول جمهور المفسرين قالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل أما القرآن فهو قوله

تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فأضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه وأما المعقول فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك بفعل الله لم يجز معاتبة القوم عليه كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل (الاول) قال الجبائي ان الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا المكان أولا لطلب الغنائم وبعضهم بقوا هنالك ثم هؤلاء الذين بقوا أحاط بهم العدو فلو استمروا على المكث هنالك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلا فلهذا السبب جاز لهم أن يتنحوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل فى جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك فلما كان ذلك الانصراف جائزا أضافه الى نفسه بمعنى انه كان بأمره واذنه ثم قال ليبتليكم والمراد انه تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هنالك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ولا شك ان الاقدام على الجهاد بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا فى تلك المعركة قتل اقربائهم وأحبائهم هو من أعظم أنواع الابتلاء فان قيل فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا الآية مشتملة على ذكر من كان معذورا فى الانصراف ومن لم يكن وهم الذين بدؤا بالهزيمة فمضوا وعصوا فقوله ثم صرفكم عنهم راجع الى المعذورين لان الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذى يليق به ونظيره قوله تعالى ثانى اثنين اذ هما فى الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فأنزل الله سكينته عليه والمراد الذى قال له لا تحزن وهو أبو بكر لانه كان خائفا قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وأيده بجنود لم تروها وعنى بذلك الرسول دون أبى بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا فهذا جملة ما ذكره الجبائى فى هذا المقام (والوجه الثانى) ما ذكره أبو مسلم الاصفهانى وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم انه تعالى أزال ما كان فى قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفشلهم ثم قال ليبتليكم أى ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه أمره وملتم فيه الى الغنيمة ثم أعلمهم انه تعالى قد عفا عنهم (والوجه الثالث) قال الكعبى ثم صرفكم عنهم بأن لم يأمركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام عليكم والتخفيف عنكم فهذا ما قيل فى هذا الموضع والله أعلم ثم قال ولقد عفا عنكم فظاهره يقتضى تقدم ذنب منهم قال القاضى ان كان ذلك الذنب من الصغائر صح أن يصف نفسه بأنه عفا عنهم من غير توبة وان كان من باب الكبائر فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب لم يكن من أهل العفو والمغفرة واعلم ان الذنب لا شك انه كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من أكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكبائر وأيضا ظاهر قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص فى بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت فى المقصود فكان التخصيص ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الآية يدل على انه تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلا على انه تعالى قد يعفو عن أصحاب الكبائر وأما دليل المعتزلة فى المنع عن ذلك فقد تقدم الجواب عنه فى سورة البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى بالنصر أولا ثم بالعفو عن المذنبين ثانيا وهذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا أن هذا الذنب كان من الكبائر ثم انه تعالى سماهم المؤمنين فهذا يقتضى ان صاحب الكبيرة مؤمن بخلاف ما تقوله المعتزلة والله أعلم قوله تعالى (اذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم فى أخراكم فأثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون) فيه قولان أحدهما انه متعلق بما قبله وعلى هذا التقدير ففيه وجوه (أحدها) كأنه قال وعفا عنكم اذ تصعدون لان عفوه عنهم لا بد وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك المكان والاخذ فى الوادى كالمنهزمين لا يلوون على أحد (وثانيها)

التقدير ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون (وثالثها) التقدير ليبتليكم اذ تصعدون (والقول الثاني) انه ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله والتقدير اذكر اذ تصعدون وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف قرأ الحسن اذ تصعدون في الجبل وقرأ أبي اذ تصعدون في الوادي وقرأ أبو حيوة اذ تصعدون بفتح التاء وتشديد العين من تصعد في السلم (المسألة الثانية) الاصعاد الذهاب في الارض والابعاد فيه يقال صعد في الجبل وأصعد في الارض ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة قال أبو معاذ النحوي كل شئ له أسفل وأعلى مثل الوادي والنهر والازقة فانك تقول صعد فلان يصعد في الوادي اذا أخذ من أسفله الى أعلاه وأما ما ارتفع كالسلم فانه يقال صعدت (المسألة الثالثة) ولا تلوون على أحد أي لا تلتفتون الى أحد من شدة الهرب وأصله ان المعرج على الشئ يلوي اليه عنقه أو عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل اللي في ترك التعريج على الشئ وترك الالتفات الى الشئ يقال فلان لا يلوي على شئ أي لا يعطف عليه ولا يبالي به ثم قال تعالى والرسول يدعوكم كان يقول الي عباد الله أنا رسول الله من كر فله الجنة فيحتمل أن يكون المراد انه عليه السلام كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل أن يكون المراد انه كان يدعوهم الى المحاربة مع العدو ثم قال في أخراكم أي آخركم يقال جئت في آخر الناس واخراهم كما يقال في أولاهم وأولاهم ويقال جاء فلان في اخريات الناس أي آخرهم والمعنى انه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف في آخرهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم قال فأثابكم غما بغم وفيه مسائل (المسألة الاولى) لفظ الثواب لا يستعمل في الاغلب الا في الخير ويجوز أيضا استعماله في الشر لانه مأخوذ من قولهم ثاب اليه عقله أي رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس والمرأة تسمى ثيبا لان الواطئ عائد اليها وأصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا أو شرا الا أنه بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير فان حملنا لفظ الثواب ههنا على أصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردا على سبيل التهكم كما يقال تحيتك الضرب وعتابك السيف أي جعل الغم مكان ما يرجون من الثواب قال تعالى فبشرهم بعذاب أليم (المسألة الثانية) الباء في قوله غما بغم يحتمل أن تكون بمعنى المعاوضة كما يقال هذا بهذا أي هذا عوض عن ذاك ويحتمل أن تكون بمعنى مع والتقدير أثابهم غما مع غم أما على التقدير الاول ففيه وجوه (الاول) وهو قول الزجاج انكم لما أذقتم الرسول غما بسبب ان عصيتم أمره فالله تعالى أذاقكم هذا الغم وهو الغم الذي حصل لهم بسبب الانهزام وقتل الاحباب والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم (الثاني) قال الحسن يريد غم يوم أحد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين والمقصود منه أن لا يبقى في قلبكم التفات الى الدنيا فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها وهو المعنى بقوله لكيلا تأسوا على ما فاتكم في واقعة أحد ولا تفرحوا بما آتاكم في واقعة بدر طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان غمهم يوم أحد انما كان من جهة استيلاء الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف يضيفه الله الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بأنه لا يبعد أن يعلم الله تعالى ان في تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو ان لا يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها فلا يبقى في قلوبهم اشتغال بغير الله (الثالث) يجوز أن يكون الضمير في قوله فأثابكم يعود للرسول والمعنى ان الصحابة لما رأوا ان النبي صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول عليه السلام لما رأى انهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة وقتل أقاربهم اغتم لاجلهم فكان المراد من قوله فأثابكم غما بغم هو هذا أما على التقدير الثاني وهو أن تكون الباء في قوله غما بغم بمعنى مع اى غما مع غم أو غما على غم فهذا جائز لان حروف الجر يقام بعضها مقام بعض تقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه حتى فعل وتقول نزلت ببني فلان وعلى بني فلان واعلم ان الغموم هناك كانت كثيرة فأحدها غمهم بما نالهم من العدو في الانفس والاموال وثانيها غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك وثالثها غمهم بما وصل الى الرسول من الشجة وكسر الرباعية ورابعها ما أرجف به من قتل الرسول وخامسها بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها

وسادسها غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم وذلك لانهم اذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم الا بترك الهزيمة والعود الى المحاربة بعد الانهزام وذلك من أشق الاشياء لان الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب جبانا فاذا أمر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل خاف الكفر أو عقاب الآخرة وهذا الغم لا شك انه أعظم الغموم والاحزان واذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها (الوجه الاول) ان الغم الاول ما أصابهم عند الفشل والتنازع والغم الثاني ما حصل عند الهزيمة (الوجه الثاني) ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنائم والغم الثاني ما حصل بسبب ان أبا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما (الوجه الثالث) ان الغم الاول ما كان عند توجه أبي سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثاني هو ان المشركين لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث أذهلهم عن الغم الاول (والوجه الرابع) ان الغم الاول ما وصل اليهم بسبب أنفسهم وأموالهم والغم الثاني ما وصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم وفي الآية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله تعالى قال وعندنا ان الله تعالى ما أراد بقوله غما بغم اثنين وانما أراد مواصلة الغموم وطولها أي ان الله عاقبكم بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم وأقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تأمنوا أن يهلك أكثركم ومثل اقدامكم على المعصية فكأنه تعالى قال أثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف أمر الله تعالى (المسألة الثالثة) معنى ان الله أثابهم غما بغم انه خلق الغم فيهم وأما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا في علة هذه الاضافة وجوها (الاول) قال الكعبي ان المنافقين لما أرجفوا أن محمدا عليه الصلاة والسلام قد قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم أن ذلك الخبر كذب فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم أعلمه فانه يقول له لقد غممتني وأطلت حزني وهو لم يفعل شيئا من ذلك بل سكت وكف عن اعلامه فكذا ههنا (الثاني) ان الغم وان كان من فعل العبد فسببه فعل الله تعالى لان الله طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التي تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون (الثالث) انه لا يبعد أن يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا تحزنوا وفيه وجهان (الاول) انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم كانه قال ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن (والثاني) ان اللام متصلة بقوله فأثابكم ثم على هذا القول ذكروا وجوها (الاول) قال الزجاج المعنى أثابكم غم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ليكون غمكم بأن خالفتموه فقط لا بأن فاتتكم الغنيمة وأصابتكم الهزيمة وذلك لان الغم الحاصل بسبب الاقدام على المعصية ينسي الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا (الثاني) قال الحسن جعلكم مغمومين يوم أحد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر لاجل أن يسهل أمر الدنيا في اعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الباء في قوله غما بغم للمجازاة أما اذا قلنا انها بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم لو بقينا في هذا المكان وامتثلنا أمر الرسول لوقعنا في غم فوات الغنيمة فاعلموا انكم لما خالفتم أمر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل واحد منها أعظم من ذلك الغم أضعافا مضاعفة والعاقل اذا تعارض عنده الضرران وجب أن يخص أعظمهما بالدفع فصارت اثابة الغم على الغم مانعا لكم من أن تحزنوا بسبب فوات الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك ثم كما زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزجر الحاصل في الدنيا زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في الغنيمة فقال والله خبير بما تعملون أي هو عالم بجميع أعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من أعظم الزواجر للعبد عن الاقدام على المعصية والله أعلم

* قوله تعالى (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم

أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شئ قل ان الامر كله لله يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب

عليهم القتل الى مضاجعهم وليبتلي الله مافي صدوركم وليمحص مافي قلوبكم والله عليم بذات الصدور) في كيفية النظم وجهان (الاول) انه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين وهذا النصر لابد وأن يكون مسبوقا بازالة الخوف عن المؤمنين بين في هذه الاية انه تعالى أزال الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين (الثاني) انه تعالى بين انه نصر المؤمنين أولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ثم ذكر انه أزال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فريقان (أحدهما) الذين كانوا جازمين بأن محمدا عليه الصلاة والسلام نبي حق من عند الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الاديان فكانوا قاطعين بأن هذه الواقعة لا تؤدي الى الاستئصال فلاجرم كانوا آمنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال ههنا في قصة أحد في هؤلاء ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا وقال في قصة بدر اذ يغشاكم النعاس أمنة منه ففي قصة أحد قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة وأما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه الصلاة والسلام وما حضروا الا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين فقال في صفة المؤمنين ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله من المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي يقال أمن فلان يأمن امنا وأمنة وأمانا (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قرئ أمنة بسكون الميم لانها المرة من الامن (المسألة الثالثة) في قوله تعالى نعاسا وجهان (أحدهما) أن يكون بدلا من أمنة (والثاني) أن يكون مفعولا وعلى هذا التقدير ففي قوله أمنة وجوه (أحدها) أن تكون حالا منه مقدمة عليه كقولك رأيت راكبا رجلا (وثانيها) أن يكون مفعولا له بمعنى نعستم أمنة (وثالثها) أن يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي أمنة ثم قال تعالى يغشى طائفة منكم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قد ذكرنا ان هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم قال أبو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا فكان السيف يسقط من يد أحدنا فيأخذه ثم يسقط فيأخذه وعن الزبير قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فأرسل الله علينا النوم واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف ألقى النوم علينا يوم أحد وعن ابن مسعود النعاس في القتال أمنة والنعاس في الصلاة من الشيطان وذلك لانه في القتال لا يكون الا من غاية الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة الا من غاية البعد عن الله واعلم أن ذلك النعاس فيه فوائد (أحدها) انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بأن الله منجز وعده (وثانيها) ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة (وثالثها) ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل أعزتهم فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم (ورابعها) ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من أدل الدلائل على ان حفظ الله وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى ومن الناس من قال ذكر

النعاس فى هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لايجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم (المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائى تغشى بالتاء ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس وهو اختيار أبى حاتم وخلف وأبى عبيد واعلم أن الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر فلاجرم يحسن رد الكناية الى أيهما شئت كقوله تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلى فى البطون وتغلى اذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوى القراءة بالتاء ان الاصل الامنة والنعاس بدل ورد الكناية الى الاصل أحسن وأيضا الامنة هى المقصود واذا حصلت الامنة حصل النعاس لانها سببه فان الخائف لايكاد ينعس وأما من قرأ بالياء فحجته ان النعاس هو الغاشى فان العرب يقولون غشينا النعاس وقل مايقولون غشينى من النعاس أمنة وأيضا فان النعاس مذكور بالغشيان فى قوله اذ يغشاكم النعاس أمنة منه وأيضا النعاس يلى الفعل وهو أقرب فى اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة فالتذكير أولى ثم قال تعالى وطائفة قد أهمتهم أنفسهم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن أبى ومعتب بن قشير وأصحابهما كان همهم خلاص أنفسهم يقال همنى الشئ اى كان من همى وقصدى قال أبو مسلم من عادة العرب أن يقولوا لمن خاف قد أهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم النبى صلى الله عليه وسلم واخوانهم من المؤمنين والمنافقون كان همهم أنفسهم وتحقيق القول فيه ان الانسان اذا اشتد اشتغاله بالشئ واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان أحب الاشياء الى الانسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ماسواها فهذا هو المراد من قوله أهمتهم أنفسهم وذلك لان أسباب الخوف وهى قصد الاعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول فى قلوبهم فلاجرم عظم الخوف فى قلوبهم (المسألة الثانية) طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون وقيل خبره أهمتهم أنفسهم ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات (الصفة الاولى) من صفاتهم قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذا الظن احتمالان (أحدهما) وهو الاظهر هو ان ذلك الظن انهم كانوا يقولون فى أنفسهم لو كان محمد محقا فى دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول أهل السنة والجماعة فلانه سبحانه يفعل مايشاء ويحكم مايريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها وليس يجب فى العقل ان المولى اذا شرف عبده بخلعة أن يشرفه بخلعة أخرى بل له الامر والنهى كيف شاء بحكم الالهية وأما على قول من يعتبر المصالح فى أفعال الله وأحكامه فلا يبعد أن يكون لله تعالى فى التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكم خفية والطاف مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصلحة فى التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن وربما كانت المصلحة فى تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعانى لوجب أن يضطر الناس الى معرفة المحق بالجبر وذلك ينافى التكليف واستحقاق الثواب والعقاب بل الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات فاما القهر فقد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل وهذه جملة كافية فى بيان انه لايجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على ان صاحبها على الحق (الثانى) ان ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون الاله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلاجرم ماوثقوا بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى ان الله يقويهم وينصرهم (المسألة الثانية) غير الحق فى حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذى يجب أن يظن به وظن الجاهلية بدل منه والفائدة فى هذا الترتيب ان غير الحق أديان كثيرة وأقبحها مقالات أهل الجاهلية فذكر أولا انهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين انهم اختاروا من أقسام الاديان التى غير حقة أركها وأكثرها بطلانا وهو ظن أهل

الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة (المسألة الثالثة) فى قوله ظن الجاهلية قولان (أحدهما) انه كقولك حاتم الجود وعمر العدل يريد الظن المختص بالملة الجاهلية (والثانى) المراد ظن أهل الجاهلية (الصفة الثانية) من الصفات التى ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر من شئ قل ان الامر كله لله واعلم ان قوله هل لنا من الامر من شئ حكاية للشبهة التى تمسك أهل النفاق بها وهو يحتمل وجوها (الاول) ان عبد الله بن أبى لما شاوره النبى صلى الله عليه وسلم فى هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة ألحوا على النبى صلى الله عليه وسلم فى أن يخرج اليهم فغضب عبد الله بن أبى من ذلك فقال عصانى وأطاع الولدان ثم لما كثر القتل فى بنى الخزرج ورجع عبد الله بن أبى قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الامر من شئ يعنى ان محمدا لم يقبل قولى حين أمرته بأن يسكن فى المدينة ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله عنهم انهم قالوا لو أطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الانكار (الوجه الثانى) فى التأويل ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الامر فقوله هل لنا من الامر من شئ أى هل لنا من الشئ الذى كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة شئ وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان كاذبا فى ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته وهذا استفهام على سبيل الانكار (الثالث) أن يكون التقدير أنطمع ان تكون لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تصبير المسلمين فى التشديد فى الجهاد والحرب مع الكفار ثم ان الله سبحانه أجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ أبو عمرو كله برفع اللام والباقون بالنصب أما وجه الرفع فهو ان قوله كله مبتدأ وقوله لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لان وأما النصب فلان لفظة كل للتأكيد فكانت كلفظة أجمع ولو قيل ان الامر أجمع لم يكن الا النصب فكذا اذا قال كله (المسألة الثانية) الوجه فى تقرير هذا الجواب ما بينا انا اذا قلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض فى شئ من أفعاله فى الاماتة والاحياء والفقر والاغناء والسراء والضراء وان قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها الا الله تعالى فربما كانت المصلحة فى ايصال السرور واللذة وربما كانت فى تسليط الاحزان والآلام فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لان المنافقين قالوا ان محمدا لو قبل منا رأينا ونصحنا لما وقع فى هذه المحنة فأجاب الله عنه بأن الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته اذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين فثبت ان هذه الآية دالة على ما ذكرنا وأيضا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته أو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب لذاته فثبت ان كل ما سوى الله تعالى مستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث أو ممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام فى غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف ثم انه تعالى قال يخفون فى أنفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا هل لنا من الامر من شئ وهذا الكلام محتمل فلعل قائله كان من المؤمنين المحقين وكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن أين تحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفى الاسلام فبين تعالى فى هذه الآية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثانى والفائدة فى هذا التنبيه أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكرهم وكيدهم (النوع الثالث) من الاشياء التى حكى الله عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الامر من شئ ويمكن أن يجاب عنه من وجهين (الاول) انه تعالى لما حكى عنهم قولهم هل لنا من الامر

من شيء فأجاب عنه بقوله الامر كله لله واحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الامر شيء لما خرجنا من المدينة وما قتلنا هاهنا فهذا يدل على انه ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين أهل السنة وأهل الاعتزال فان السني يقول الامر كله في الطاعة والمعصية والايمان والكفر بيد الله فيقول المعتزلي ليس الامر كذلك فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء آمن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منه الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى (والوجه الثانى) أن يكون المراد من قوله هل لنا من الامر من شيء هو انه هل لنا من النصرة التى وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبد الله بن أبي من ان محمدا لو أطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا هاهنا واعلم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه (الوجه الاول) من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى لما أخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا وقد بينا أيضا انه ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله تعالى فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا وكل ذلك محال ومما يدل على تحقيق الوجوب كما قررناه قوله الذين كتب عليهم القتل وهذه الكلمة تفيد الوجوب فان هذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص تفيد وجوب الفعل وههنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن أيده الله بالتوفيق ثم نقول للمفسرين فيه قولان (الاول) لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل الى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله انه يوجد (والثانى) كأنه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم (الوجه الثانى) في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة كانت مفسدة ولو كان الامر اليهم لما خرجوا اليها فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة أن يتميز الموافق من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قدمر تفسيره مرارا كثيرة ٭ فان قيل لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلنا لما طال الكلام أعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المؤمنين والثانى سائر الاحوال (والوجه الثالث) في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان (أحدهما) ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس والشبهات (والثانى) انها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي التمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور واعلم ان ذات الصدور هي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار والضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء ذوه وصاحبته ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان ابتلاءه لم يكن لانه يخفى عليه ما في الصدور أو غير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم امالمحض الالهية أو للاستصلاح وقوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حليم اعلم ان المراد ان القوم الذين تولوا يوم أحد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفت الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى فذكر محمد بن اسحاق ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة وأخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قتل وهو سعد بن عثمان ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرون وكن يحثين التراب في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل قال القفال والذي تدل عليه الاخبار في الجملة ان نفرا منهم

تولوا وأبعدوا ففيهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب وأما الاكثرون فانهم نزلوا
عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في أوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى
أن صعد النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم أيضا عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة
انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة أيام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم لقد ذهبتم
فيها عريضة وقالت فاطمة لعلي مافعل عثمان فنقصه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي أعياني أزواج
الاخوات أن يتحابوا وأما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فكانوا أربعة عشر رجلا سبعة من
المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين أبو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص
وطلحة بن عبيد الله وأبو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار الحباب بن المنذر وأبو دجانة
وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف واسيد بن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من
هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين علي وطلحة والزبير وخمسة من الانصار أبو دجانة
والحارث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم أحد وروى ابن
عيينة انه أصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول وجهي
لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك السلام غير مودع (المسألة الثانية) قوله ان الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان هذا خطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم أحد انما استزلهم الشيطان
أي حملهم على الزلة وأزل واستزل بمعنى واحد قال تعالى فأزلهما الشيطان عنها وقال ابن قتيبة استزلهم
طلب زلتهم كما يقال استعجلته أي طلبت عجلته واستعملته طلبت عمله (المسألة الثالثة) قال الكعبي
الآية تدل على ان المعاصي لاتنسب الى الله فانه تعالى نسبها في هذه الآية الى الشيطان وهو كقوله تعالى
عن موسى هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول
صاحب موسى وما أنسانيه الا الشيطان (المسألة الرابعة) انه تعالى لم يبين ان الشيطان في أي شيء استزلهم
وذلك لان مع العفو لاحاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا أن يكون المراد بذلك تحولهم عن ذلك
الموضع بأن يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص وأي ذلك كان
فقد صح ان الله تعالى عفا عنهم وروى ان عثمان عوتب في هزيمته يوم أحد فقال ان ذلك وان كان خطأ لكن
الله عفا عنه وقرأ هذه الآية أما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان (أحدهما) ان الباء للالصاق
كما في قولك كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدرت عنهم جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر
الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير ففيه وجوه (الاول) قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة
ولا على جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء
الله الا على حال يرضونها والا بعد الاخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه (الثاني)
انهم لما أذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان أزلهم الشيطان بشؤم هذه المعصية وأوقعهم في الهزيمة
لان الذنب يجر الى الذنب كما ان الطاعة تجر الى الطاعة ويكون لطفا فيها (الثالث) لما أذنبوا بسبب الفشل
ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا في ذلك الذنب (والوجه الثاني) أن يكون المعنى استزلهم الشيطان
في بعض ما كسبوا الا في كل ما كسبوا والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم
في بعض أعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم ان هذه الآية دالة على ان تلك الزلة ما كانت
بسبب الكفر فان العفو عن الكفر لايجوز لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وان كان من الكبائر لم يجز
الا مع التوبة فههنا لابد من تقدم التوبة منهم وان كان ذلك غير مذكور في الآية قال القاضي
والاقرب ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان (الاول) انه لا يكاد في الكبائر يقال انها زلة
انما يقال ذلك في الصغائر (الثاني) ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق الى ثباتهم

فى ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لان للاجتهاد فى مثله مدخلا وأما على قول أصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز فلا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال تعالى ان الله غفور حليم أى غفور لمن تاب وأناب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على ان ذلك الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة أن يعفو عنه ولو كان العفو عنه واجبا لما حسن التمدح به لان من يظلم انسانا فانه لا يحسن أن يتمدح بأنه عفا عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان من الكبائر ولما عفا عنه علمنا ان العفو عن الكبائر واقع والله أعلم * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا فى الارض أو كانوا غزا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يحيى ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم أو قتلتم لالى الله تحشرون) اعلم ان المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين فى الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل فى الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم ذكر فى هذه الآية ما يدل على النهى عن ان يقول أحد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيى والمميت فمن قدر له البقاء لم يقتل فى الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيى ويميت وأيضا الذى قتل فى الجهاد لو انه ما خرج الى الجهاد لكان يموت لا محالة فاذا كان لا بد من الموت فلان يقتل فى الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من أن يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا فى المراد بقوله كالذين كفروا فقال بعضهم هو على اطلاقه فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو لم يكن وقال آخرون انه مخصوص بالمنافقين لان هذه الآيات من أولها الى آخرها مختصة بشرح أحوالهم وقال آخرون هذا مختص بعبد الله بن أبى ابن سلول ومعتب بن قشير وسائر أصحابه وعلى هذين القولين فالآية تدل على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما تقول الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله كافرا (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم أى لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه وأقول تقرير هذا الوجه انهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على ان أولئك الاخوان كانوا ميتين ومقتولين عند هذا القول فوجب أن يكون المراد من قوله وقالوا لاخوانهم هو انهم قالوا ذلك لاجل اخوانهم ولا يكون المراد هو انهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم (المسألة الثالثة) قوله اخوانهم يحتمل أن يكون المراد منه الاخوة فى النسب وان كانوا مسلمين كقوله تعالى والى عاد أخاهم هودا والى ثمود أخاهم صالحا فان الاخوة فى هذه الآيات اخوة النسب لا اخوة الدين فلعل أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل أن يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة فى الدين واتفق الى ان صار بعض المنافقين مقتولا فى بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك (المسألة الرابعة) المنافقون كانوا يظنون ان الخارج منهم لسفر بعيد وهو المراد بقوله اذا ضربوا فى الارض والخارج الى الغزو وهو المراد بقوله أو كانوا غزا اذا ناله موت أو قتل فذلك انما ناله بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد وذلك لان فى الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل فاذا قيل للمرء ان تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش وان تقحمت أحدهما وصلت الى الموت أو القتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب فى ملازمة البيت وكان ذلك من مكايد المنافقين فى تنفير المؤمنين عن الجهاد فان قيل فلما ذكر بعد الضرب فى الارض الغزو وهو داخل فيه قلنا لان الضرب فى الارض يراد به الابعاد فى السفر لا ما يقرب منه وفى الغزو

لافرق بين بعيده وقريبه اذ الخارج من المدينة الى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب فى الارض مع قرب المسافة وان كان غازيا فهذه فائدة افراد الغزو عن الضرب فى الارض (المسألة الخامسة) فى الآية اشكال وهو ان قوله وقالوا لاخوانهم يدل على الماضى وقوله اذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما بل لو قال وقالوا لاخوانهم اذ ضربوا فى الارض أى حين ضربوا لم يكن فيه اشكال والجواب عنه من وجوه (الاول) ان قوله قالوا تقديره يقولون فكأنه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا وانما عبر عن المستقبل بلفظ الماضى لفائدتين (احداهما) ان الشئ الذى يكون لازم الحصول فى المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى أتى أمر الله وقال انك ميت فههنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضى دل ذلك على ان جدهم واجتهادهم فى تقرير الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع (الفائدة الثانية) انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضى دل ذلك على انه ليس المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم فى تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندى والله أعلم (الوجه الثانى) فى الجواب ان الكلام خرج على سبيل حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم اذا ضربوا فى الارض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فمن أخبر عنهم بعد ذلك لابد وان يقول قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على سبيل حكاية الحال الماضية (الوجه الثالث) قال قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الاخرى وأقول هذا الذى قاله قطرب كلام حسن وذلك لانا اذا جوزنا اثبات اللغة بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلان يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان ذلك أولى أقصى ما فى الباب أن يقال اذا حقيقة فى المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله فى الماضى على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة اذ من المشابهة الشديدة وكثيرا أرى النحويين يتحيرون فى تقرير الالفاظ الواردة فى القرآن فاذا استشهدوا فى تقريره ببيت مجهول فرحوا به وأنا شديد التعجب منهم فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلا على صحته فلان يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان اولى (المسألة السادسة) غزا جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد ومثله من الناقص عفى ويجوز أيضا غزاة مثل قضاة ورماة فى جمع القاضى والرامى ومعنى الغزو فى كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد (المسألة السابعة) قال الواحدى فى الآية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا فى الارض فماتوا أو كانوا غزاة فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم وفيه وجهان (الاول) ان التقدير انهم قالوا ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة فى قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليؤذينى ونصرته ليقهرنى ومثله قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا فى بيان ان ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة فى قلوبهم وجوها (الاول) ان أقارب ذلك المقتول اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة فى قلوبهم لان أحدهم يعتقد انه لو بالغ فى منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقى فذلك الشخص انما مات أو قتل بسبب ان هذا الانسان قصر فى منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذى تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز عليه أو قتله ومتى اعتقد فى نفسه ذلك فلا شك انه تزداد حسرته وتلهفه أما المسلم المعتقد فى ان الحياة والموت لا يكون الا بتقدير الله وقضائه لم يحصل البتة فى قلبه شئ من هذا النوع من الحسرة فثبت ان تلك الشبهة التى ذكرها المنافقون لا تفيدهم الا زيادة الحسرة (الوجه الثانى) ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلاء على الاعداء والفوز بالامانى بقى ذلك المتخلف عند ذلك فى الخيبة والحسرة (الوجه الثالث) ان هذه الحسرة انما تحصل يوم القيامة فى قلوب المنافقين اذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزى واللعن

والعقاب (الوجه الرابع) ان المنافقين اذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها فرحوا بذلك من حيث انه راج كيدهم ومكرهم على اولئك الضعفة فالله تعالى يقول انه سيصير ذلك حسرة فى قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل فى تقرير هذه الشبهة (الوجه الخامس) ان جدهم واجتهادهم فى تكثير الشبهات والقاء الضلالات يعمى قلوبهم فيقعون عند ذلك فى الحيرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا (الوجه السادس) انهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة فى قلوبهم (والقول الثانى) فى تفسير الآية ان اللام فى قوله ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهى والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة فى قلوبهم لان مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغيظهم ثم قال تعالى والله يحيى ويميت وفيه وجهان (الاول) ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان المحيى والمميت هو الله ولا تأثير لشئ آخر فى الحياة والموت وان علم الله لا يتغير وان حكمه لا ينقلب وان قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس فى البيت من الموت فان قيل ان كان القول بأن قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا فى الحذر عن القتل والموت فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيدا فى الاحتراز عن عقاب الآخرة وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الآيات تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان هذا الجواب يفضى بالآخرة الى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضى ثبوته الى نفيه فيكون باطلا الجواب ان حسن التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة بل عندنا انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (والوجه الثانى) فى تأويل الآية انه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود انه تعالى لما نهى المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيى ويميت يريد يحيى قلوب أوليائه وأهل طاعته بالنور والفرقان ويميت قلوب أعدائه من المنافقين ثم قال تعالى والله بما تعملون بصير وفيه مسألتان (المسألة الاولى) المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين (المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يحيى ويميت والله بما يعملون بصير والباقون بالتاء على الخطاب ليكون وفقا لما قبله فى قوله لا تكونوا كالذين كفروا ولما بعده فى قوله ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم ثم قال تعالى ولئن قتلتم فى سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون واعلم أن هذا هو الجواب الثانى عن شبهة المنافقين وتقريره ان هذا الموت لابد واقع ولا محيص للانسان من أن يقتل أو يموت فاذا وقع هذا الموت أو القتل فى سبيل الله وفى طلب رضوانه فهو خير من أن يجعل ذلك فى طلب الدنيا ولذاتها التى لا ينتفع الانسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب فى غاية الحسن والقوة وذلك لان الانسان اذا توجه الى الجهاد أعرض قلبه عن الدنيا وأقبل على الآخرة فاذا مات فكأنه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب واذا جلس فى بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فاذا مات فكأنه حجب عن المعشوق وألقى فى دار الغربة ولا شك فى كمال سعادة الاول وكمال شقاوة الثانى وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع وحمزة والكسائى متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والاولون أخذوه من مات يمات مت مثل هاب يهاب هبت وخاف يخاف خفت وروى المبرد هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراءة وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من مات يموت مت مثل قال يقول قلت (المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله اللام فى قوله ولئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم فى سبيل الله واللام فى قوله لمغفرة من الله ورحمة جواب القسم ودال على أن ما هو داخل عليه جزاء والاصوب عندى أن يقال هذه اللام للتأكيد فيكون المعنى ان وجب أن تموتوا وتقتلوا فى سفركم وغزوكم فكذلك يجب أن تفوزوا بالمغفرة أيضا فلماذا تحترزون عنه كأنه قيل ان الموت والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير

أن يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق بالعاقل أن يحترز عنه (المسألة الثالثة) قرأ حفص عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة والباقون بالتاء على وجه الخطاب أما وجه الغيبة فالمعنى ان مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المنافقون من الحطام الفانى وأما وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى كانه يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الاموال التى تجمعونها فى الدنيا (المسألة الرابعة) انما قلنا ان رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجوه (أحدها) ان من يطلب المال فهو فى تعب من ذلك الطلب فى الحال ولعله لا ينتفع به غدا لانه يموت قبل الغد وأما طالب الرحمة والمغفرة فانه لا بد وأن ينتفع به لان الله لا يخلف وعده وقد قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره (وثانيها) هب انه بقى الى الغد لكن لعل ذلك المال لا يبقى الى الغد فكم من انسان أصبح أميرا وأمسى أسيرا وخيرات الآخرة لا تزول لقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق (وثالثها) بتقدير أن يبقى الى الغد ويبقى المال الى الغد لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض وألم وغيرهما ومنافع الآخرة ليست كذلك (ورابعها) بتقدير انه فى الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافعها مخلوطة بالمضار وذلك مما لا يخفى وأما منافع الآخرة فليست كذلك (وخامسها) هب ان تلك المنافع تحصل فى الغد خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل تنقطع وتفنى وكل ما كانت اللذة أقوى وأكمل كان التأسف والتحسر عند فواتها أشد وأعظم ومنافع الآخرة مصونة عن الانقطاع والزوال (وسادسها) ان منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية والحسية خسيسة والعقلية شريفة أترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه يساوى ابتهاج الملائكة المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه المعاقد الستة تنبهك على ما لا نهاية لها من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بأنها خير مما تجمعون ولا خير فيما تجمعون أصلا قلنا ان الذى تجمعونه فى الدنيا قد يكون من باب الحلال الذى يعد خيرا وأيضا هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشياء التى تظنونها خيرات ثم قال ولئن متم أو قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه سبحانه رغب المجاهدين فى الآية الاولى بالحشر الى مغفرة الله وفى هذه الآية زاد فى اعلاء الدرجات فرغبهم ههنا بالحشر الى الله يروى ان عيسى ابن مريم صلوات الله عليه وسلامه مر بأقوام نحفت أبدانهم واصفرت وجوههم ورأى عليهم آثار العبادة فقال ماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو أكرم من أن لا يخلصكم من عذابه ثم مر بأقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو أكرم من أن يمنعكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى آثار العبودية عليهم أكثر فسألهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال أنتم العبيد المخلصون والمتعبدون المحقون فانظر فى ترتيب هذه الآيات فانه قال فى الآية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ثم قال فى خاتمة الآية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله لمجرد الربوبية والعبودية وهذا أعلى المقامات وأبعد النهايات فى العبودية فى علو الدرجة ألا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقال للمقربين من أهل الثواب عند مليك مقتدر فبين ان هؤلاء الذين بذلوا أنفسهم وأبدانهم فى طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم اليه واستئناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى أوردناه ولنرجع الى التفسير كأنه قيل ان تركتم الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم أياما قليلة فى الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركونها لا محالة فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم أما لو أعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم الى الله ووقوفكم على عتبة رحمة الله وتلذذكم بذكر الله فشتان ما بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم أن فى قوله لالى الله تحشرون دقائق (أحدها) انه لم يقل

تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله يحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم فى ذلك اليوم ولا ضار ولا نافع الا هو قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال تعالى والامر يومئذ لله (وثانيها) انه ذكر من أسماء الله هذا الاسم وهذا الاسم أعظم الاسماء وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر فهو لدلالته على كمال الرحمة أعظم أنواع الوعد ولدلالته على كمال القهر أشد أنواع الوعيد (وثالثها) ادخال لام التأكيد فى اسم الله حيث قال لالى الله وهذا ينبهك على أن الالهية تقتضى هذا الحشر والنشر كما قال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى (ورابعها) ان قوله تحشرون فعل مالم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذى شهدت العقول بأنه هو الله الذى يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح فى مثل هذا الموضع أدل على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعى ماءك (وخامسها) انه أضاف حشرهم الى غيرهم وذلك ينبه العقل على ان جميع الخلق مضطرون فى قبضة القدرة ونفاذ المشيئة فهم سواء كانوا أحياء او أمواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية (وسادسها) ان قوله تحشرون خطاب مع الكل فهو يدل على أن جميع العالمين يحشرون ويوقفون فى عرصة القيامة وبساط العدل فيجتمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق سبحانه وتعالى يحكم بين عبيده بالعدل المبرأ عن الجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فمن تأمل فى قوله تعالى لالى الله تحشرون وساعده التوفيق علم أن هذه الفوائد التى ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة فى هذه الآية وتمسك القاضى بهذه الآية على ان المقتول ليس بميت قال لان قوله ولئن متم أو قتلتم يقتضى عطف المقتول على الميت وعطف الشئ على نفسه ممتنع قوله تعالى

(فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين)

واعلم ان القوم لما انهزموا عن النبى صلى الله عليه وسلم يوم أحد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه وتعالى لما أرشدهم فى الآيات المتقدمة الى ما ينفعهم فى معاشهم ومعادهم وكان من جملة ذلك ان عفا عنهم زاد فى الفضل والاحسان بأن مدح الرسول على عفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم ومن أنصف علم أن هذا ترتيب حسن فى الكلام وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن لينه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وقال خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين وقال وانك لعلى خلق عظيم وقال لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم وقال عليه الصلاة والسلام لا حلم أحب الى الله تعالى من حلم امام ورفقه ولا جهل أبغض الى الله من جهل امام وخرقه فلما كان عليه الصلاة والسلام امام العالمين وجب أن يكون أكثرهم حلما وأحسنهم خلقا وروى ان امرأة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم وكان النبى وعلى يغسلان السلاح فقالت مافعل ابن عفان أما والله لا تجدونه امام القوم فقال لها على الا ان عثمان فضح الزمان اليوم فقال عليه الصلاة والسلام مه وروى انه قال حينئذ أعيانى أزواج الاخوات أن يتحابوا ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه مازاد على أن قال لقد ذهبتم فيها عريضة وروى عن بعض الصحابة انه قال لقد أحسن الله الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة وبالقرآن دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا فما كنا ندخل فى الاسلام ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الايمان قبلنا ماوراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة وروى انه عليه الصلاة والسلام قال انما أنا لكم مثل الوالد فاذا ذهب أحدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها واعلم أن سر الامر فى حسن الخلق أمران اعتبار حال القائل واعتبار حال الفاعل أما اعتبار حال القائل فلان جواهر النفوس مختلفة بالماهية كما قال عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة

وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وكأنها فى جانب النقصان تنتهى الى غاية البلادة والمهانة والنذالة واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات فكذلك فى جانب الكمال قد تنتهى الى غاية القوة والجلالة أما فى القوة النظرية فيكون كما وصفه الله تعالى بقوله نور على نور وقوله وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وأما فى القوة العملية فكما وصفه الله بقوله وانك لعلى خلق عظيم كأنها من جنس أرواح الملائكة فلا تنقاد للشهوة ولا تميل لدواعى الغضب ولا تتأثر من حب المال والجاه فان من تأثر عن شئ كان المتأثر أضعف من المؤثر فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات كانت روحانياتها أضعف من الجسمانيات واذا لم تمل اليها ولم تلتفت اليها كانت روحانياتها مستعلية على الجسمانيات وهذه الخواص نظرية وكانت نفسه المقدسة فى غاية الجلالة والكمال فى هذه الخصال وأما اعتبار حال الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام من عرف سر الله فى القدر هانت عليه المصائب فانه يعلم ان الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم ان الحذر لايدفع القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له محبوب لم يأنس به لانه مطلع على الروحانيات التى هى أشرف من هذه الجسمانيات فلا ينازع أحدا من هذا العالم فى طلب شئ من لذاتها وطيباتها ولا يغضب على أحد بسبب فوت شئ من مطالبها ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كان صلوات الله وسلامه عليه أكمل البشر فى هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لاجرم كان أكمل الخلق فى حسن الخلق (المسألة الثانية) احتج أصحابنا فى مسألة القضاء والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وجه الاستدلال انه تعالى بين ان حسن خلقه مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله تعالى فنقول رحمة الله عند المعتزلة عامة فى حق المكلفين فكل ما فعله مع محمد عليه الصلاة والسلام من الهداية والدعوة والبيان والارشاد فقد فعل مثل ذلك مع ابليس وفرعون وهامان وابى جهل وابى لهب فاذا كان على هذا القول كل ما فعله الله مع المكلفين فى هذا الباب مشترك فيه بين أصفى الاصفياء وبين أشقى الاشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادا من رحمة الله فكان على هذا القول تعليل حسن خلق الرسول عليه الصلاة والسلام برحمة الله باطلا ولما كان هذا باطلا علمنا أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وبقدره والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الالطاف وهذا فى غاية البعد لان كل ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله فى حق المكلفين والذى يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الالطاف فذاك فى الحقيقة انما كسبه من نفسه لامن الله لانه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب ايصاله اليه ومتى لم يفعل امتنع ايصاله فكان ذلك للعبد من نفسه لامن الله (المسألة الثالثة) ذهب الاكثرون الى ان ما فى قوله فبما رحمة من الله صلة زائدة ومثله فى القرآن كثير كقوله عما قليل وجند ما هنالك فبما نقضهم مما خطاياهم قالوا والعرب قد تزيد فى الكلام للتأكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما أن جاء البشير أراد فلما جاء فأكد بأن وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضائع فى كلام أحكم الحاكمين غير جائز وههنا يجوز أن تكون ما استفهاما للتعجب تقديره فبأى رحمة من الله لنت لهم وذلك لان جنايتهم لما كانت عظيمة ثم انه ما أظهر البتة تغليظا فى القول ولا خشونة فى الكلام علموا ان هذا لايتأتى الا بتأييد ربانى وتسديد الهى فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأييد والتسديد فقيل فبأى رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندى (المسألة الرابعة) اعلم أن هذه الآية دلت على أن رحمة الله هى المؤثرة فى صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيما بالامة فاذا تأملت حقيقة هذه الآية عرفت دلالتها على انه لا رحمة الا لله سبحانه والذى يقرر ذلك وجوه (أحدها) انه لولا ان الله ألقى فى قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئا من ذلك واذا ألقى فى قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة الا لله (وثانيها) ان كل رحيم سوى الله فانه يستفيد برحمته عوضا اما هربا من العقاب أو طلبا للثواب أو طلبا للذكر الجميل فاذا فرضنا صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية فان من رأى حيوانا فى الالم

رق قلبه وتألم بسبب مشاهدته اياه فى الالم فيخلصه عن ذلك الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شئ من هذه الاعراض لم يرحم البتة أما الحق سبحانه وتعالى فهو الذى يرحم لا لغرض من الاغراض فلا رحمة الا لله (وثالثها) ان كل من رحم غيره فانه انما يرحمه بأن يعطيه مالا أو يبعد عنه سببا من أسباب المكروه والبلاء الا أن المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء وهى ليست الا من الله فلا رحمة فى الحقيقة الا لله وأما فى الظاهر فكل من أعانه الله على الرحمة سمى رحيما قال عليه السلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقال فى صفة محمد عليه السلام بالمؤمنين رؤف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم ان كمال رحمة الله فى حق محمد صلى الله عليه وسلم انه عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى رحمه الله الفظ الغليظ الجانب السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظا فأنت فظ وأصله فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت الا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب وأصله صبب وأما الفض بالضاد فهو تفريق الشئ وانفض القوم تفرقوا قال تعالى واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك فان قيل ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب قلنا الفظ الذى يكون سيء الخلق وغليظ القلب هو الذى لا يتأثر قلبه عن شئ فقد لا يكون الانسان سيء الخلق ولا يؤذى أحدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه (المسألة الثانية) ان المقصود من البعثة أن يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق وهذا المقصود لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه وهذا المقصود لا يتم الا اذا كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن اساءتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة فلهذه الاسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب أن يكون غير غليظ القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة الضعفاء كثير القيام باعانة الفقراء كثير التجاوز عن سيئاتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا المعنى قال ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال رحمه الله هذه الآية على واقعة أحد قال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم أحد حين عادوا اليك بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب وشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم (المسألة الثالثة) اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى اهمال حق من حقوق الله فأما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمؤمنين فى اقامة حد الزنا ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله وههنا دقيقة أخرى وهى انه تعالى منعه من الغلظة فى هذه الآية وأمره بالغلظة فى قوله واغلظ عليهم فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفى الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة فى الوسط فورود الامر بالتغليظ تارة وأخرى بالنهى عنه انما كان لاجل أن يتباعد عن الافراط والتفريط فيبقى على الوسط الذى هو الصراط المستقيم فلهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم أمة وسطا ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الامر واعلم انه تعالى أمره فى هذه الآية بثلاثة أشياء (أولها) بالعفو عنهم وفيه مسائل (المسألة الاولى) ان كمال حال العبد ليس الا فى أن يتخلق باخلاق الله تعالى قال عليه السلام تخلقوا بأخلاق الله ثم انه تعالى لما عفا عنهم فى الآية المتقدمة أمر الرسول أيضا بأن يعفو عنهم ليحصل للرسول عليه السلام فضيلة التخلق بأخلاق الله (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم فيما يتعلق بحق الله (المسألة الثالثة) ظاهر الامر للوجوب والفاء فى قوله تعالى فاعف عنهم يدل على التعقيب فهذا يدل على انه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم فى الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم ثم أوجب على رسوله أن يعفو فى الحال عنهم واعلم ان قوله فاعف

عنهم ايجاب للعفو على الرسول ولما آل الامر الى الائمة لم يوجبه عليهم بل ندبهم اليه فقال تعالى والعافين عن الناس ليعلم ان حسنات الابرار سيئات المقربين (وثانيها) قوله تعالى واستغفر لهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية دلالة قوية على انه تعالى يعفو عن أصحاب الكبائر وذلك لان الانهزام فى وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت ان انهزام أهل أحد كان من الكبائر ثم انه تعالى نص فى الآية المتقدمة على انه عفا عنهم وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم فى هذه الآية بالعفو عنهم ثم أمره بالاستغفار لهم وذلك من أدل الدلائل على ما ذكرنا (المسألة الثانية) قوله تعالى واستغفر لهم أمر له بالاستغفار لاصحاب الكبائر واذا أمره بطلب المغفرة لا يجوز أن لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق بالكريم فدلت هذه الآية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم فى الدنيا فى حق أصحاب الكبائر فبأن يشفعه فى حقهم فى القيامة كان أولى (المسألة الثالثة) انه سبحانه وتعالى عفا عنهم أولا بقوله ولقد عفا الله عنهم ثم أمر محمدا فى هذه الآية بالاستغفار لهم ولاجلهم كانه قيل له يا محمد استغفر لهم فانى قد غفرت لهم قبل أن تستغفر لهم واعف عنهم فانى قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الامة (وثالثها) قوله تعالى وشاورهم فى الامر وفيه مسائل (المسألة الاولى) يقال شاورهم مشاورة وشوارا ومشورة والقوم شورى وهى مصدر سمى القوم بها كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة مأخوذة من قولهم شرت العسل أشوره اذا أخذته من موضعه واستخرجته وقيل مأخوذة من قولهم شرت الدابة شورا اذا عرضتها والمكان الذى يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه بالعرض يعلم خيره وشره فكذلك بالمشاورة يعلم خير الامور وشرها (المسألة الثانية) الفائدة فى انه تعالى امر الرسول بمشاورتهم وجوه (الاول) ان مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم اياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم وذلك يقتضى شدة محبتهم له وخلوصهم فى طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة (الثانى) انه عليه السلام وان كان أكمل الناس عقلا الا أن علوم الخلق متناهية فلا يبعد أن يخطر ببال انسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فانه عليه السلام قال أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم ولهذا السبب قال عليه السلام ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد أمرهم (الثالث) قال الحسن وسفيان بن عيينة انما أمر بذلك ليقتدى به غيره فى المشاورة ويصير سنة فى أمته (الرابع) انه عليه السلام شاورهم فى واقعة أحد فأشاروا عليه بالخروج وكان ميله الى أن يخرج فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقى فى قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على انه لم يبق فى قلبه أثر من تلك الواقعة (الخامس) وشاورهم فى الامر لا لتستفيد منهم رأيا وعلما لكن لكى تعلم مقادير عقولهم وافهامهم ومقادير حبهم لك واخلاصهم فى طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فبين لهم على قدر منازلهم (السادس) وشاورهم فى الامر لا لانك محتاج اليهم ولكن لاجل انك اذا شاورتهم فى الامر اجتهد كل واحد منهم فى استخراج الوجه الاصلح فى تلك الواقعة فتصير الارواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها وتطابق الارواح الطاهرة على الشئ الواحد مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع فى الصلوات وهو السر فى ان صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد (السابع) لما أمر الله محمدا عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على ان لهم عند الله قدرا وقيمة فهذا يفيد ان لهم قدرا عند الله وقدرا عند الرسول وقدرا عند الخلق (الثامن) الملك العظيم لا يشاور فى المهمات العظيمة الا خواصه والمقربين عنده فهؤلاء لما أذنبوا عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم ان الله تعالى وان عفا عنا بفضله الا انه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى ان تلك الدرجة العظيمة ما انتقصت بعد التوبة بل انا أزيد فيها وذلك ان قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولى بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة أمرته بمشاورتكم لتعلموا انكم الآن أعظم حالا مما كنتم قبل ذلك والسبب فيه انكم

قبل هذه الواقعة كنتم تعولون على أعمالكم وطاعتكم والآن تعولون على فضلي وعفوي فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك لتعلموا ان عفوي أعظم من عملكم وكرمي أكثر من طاعتكم والوجوه الثلاثة الاول مذكورة والبقية مما خطر ببالي عند هذا الموضع والله أعلم بمراده وأسرار كتابه (المسألة الثالثة) اتفقوا على ان كل ما نزل فيه وحي من عند الله لم يجز للرسول أن يشاور فيه الامة لانه اذا جاء النص بطل الرأي والقياس فأما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة فيه في جميع الاشياء أم لا قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الامر مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته ان الالف واللام في لفظ الامر ليسا للاستغراق لما بينا ان الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه فوجب حمل الالف واللام ههنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الآية انما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو فكان قوله وشاورهم في الامر مختصا بذلك ثم قال القائلون بهذا القول قد أشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه فأشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في الباقي والتحقيق في القول انه تعالى أمر أولي الابصار بالاعتبار فقال فاعتبروا يا أولي الابصار وكان عليه السلام سيد أولي الابصار ومدح المستنبطين فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان أكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على انه كان مأمورا بالاجتهاد اذا لم ينزل عليه الوحي والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورا بالمشاورة وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من أمور الدين والدليل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس ان النص كان لعامة الملائكة في سجود آدم ثم ان ابليس خص نفسه بالقياس وهو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين فصار ملعونا فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استحق اللعن بهذا السبب (المسألة الرابعة) ظاهر الامر للوجوب فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب وحمل الشافعي رحمه الله ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه الصلاة والسلام البكر تستأمر في نفسها ولو أكرهها الاب على النكاح جاز لكن الاولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا ههنا (المسألة الخامسة) روى الواحدي في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس انه قال الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية أبو بكر وعمر رضي الله عنهما وعندي فيه اشكال لان الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين أمره بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب ان عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية الا ان أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله أعلم ثم قال فاذا عزمت فتوكل على الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) المعنى انه اذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه بل يجب أن يكون الاعتماد على اعانة الله وتسديده وعصمته والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء الا على الله في جميع الامور (المسألة الثانية) دلت الآية على انه ليس التوكل أن يهمل الانسان نفسه كما يقوله بعض الجهال والا لكان الامر بالمشاورة منافيا للامر بالتوكل بل التوكل هو أن يراعي الانسان الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق (المسألة الثالثة) حكي عن جابر بن زيد أنه قرأ فاذا عزمت بضم التاء كان الله تعالى قال للرسول اذا عزمت أنا فتوكل وهذا ضعيف من وجهين (الاول) وصف الله بالعزم غير جائز ويمكن أن يقال هذا العزم بمعنى الايجاب والالزام والمعنى وشاورهم في الامر فاذا عزمت لك على شيء وأرشدتك اليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك أحدا (والثاني) ان القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز الحاقها بالقرآن والله أعلم ثم قال تعالى ان الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله * قوله تعالى (ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون) قال ابن عباس ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا يغلبكم أحد وان يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد وفيه مسائل

(المسألة الاولى) قيل المقصود من الآية الترغيب فى الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لانه تعالى بين فيما تقدم ان من اتقى معاصى الله تعالى نصره الله وهو قوله بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم بين فى هذه الآية ان من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فانه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه ويصير غالبا لا يغلبه أحد وأما من أتى بالمعصية فان الله يخذله ومن خذله الله فقد وقع فى شقاوة لا سعادة معها وذل لا عز معه (المسألة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على أن الايمان لا يحصل الا باعانة الله والكفر لا يحصل الا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لانها دالة على ان الامر كله لله (المسألة الثالثة) قرأ عبيد بن عمير وان يخذلكم من أخذله اذا جعله مخذولا (المسألة الرابعة) قوله من بعده فيه وجهان (الاول) يعنى من بعد خذلانه (والثانى) انه مثل قولك ليس لك من يحسن اليك من بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعنى لما ثبت ان الامر كله بيد الله وانه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب أن لا يتوكل المؤمن الا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر أى على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره

---

* قوله تعالى (وما كان لنبى أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون) اعلم انه تعالى لما بالغ فى الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية فى هذا المعنى وفيها مسائل (المسألة الاولى) الغلول هو الخيانة وأصله أخذ الشئ فى الخفية يقال أغل الجازر والسالخ اذا ابقى فى الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن فى الصدر والغلالة الثوب الذى يلبس تحت الثياب والغال الماء الذى يجرى فى أصول الشجرة لانه مستتر بالاشجار وتغال الشئ اذا تخلل وخفى وقال عليه الصلاة والسلام من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا اغلال ولا اسلال وأيضا يقال أغله اذا وجده غالا كقولك أبخلته وأحمقته أى وجدته كذلك (المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو يغل بفتح الياء وضم الغين أى ما كان للنبى أن يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين أى ما كان للنبى أن يخان واختلفوا فى أسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الاولى وبعضها يوافق القراءة الثانية (أما النوع الاول) ففيه روايات (الاولى) انه عليه الصلاة والسلام غنم فى بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا ألا تقسم غنائمنا فقال عليه الصلاة والسلام لو كان لكم مثل أحد ذهبا ما حبست عنكم منه درهما أتحسبون انى أغلكم مغنمكم فأنزل الله هذه الآية (الثانى) ان هذه الآية نزلت فى أداء الوحى كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية (الثالث) روى عكرمة وسعيد بن جبير ان الآية نزلت فى قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبى صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت هذه الآية (الرابع) روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من طريق آخر ان أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبى عليه الصلاة والسلام من الغنائم بشئ زائد فنزلت هذه الآية (الخامس) روى انه عليه الصلاة والسلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية (السادس) قال الكلبى ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبى صلى الله عليه وسلم من أخذ شيئا فهو له وأن لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم بدر فقال عليه الصلاة والسلام ظننتم أنا نغل فلا نقسم لكم فنزلت هذه الآية واعلم أن على الرواية الاولى المراد من الآية النهى عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول بأن يعطى للبعض دون البعض وأما ما يوافق القراءة الثانية فروى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن فى يده يوم حنين غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية واعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر عن ثوبان عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم انه قال من فارق روحه جسده وهو برىء من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وعن عبد الله بن عمرو ان رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة فمات فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباءة قد غلها وقال عليه الصلاة والسلام أدوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيامة وروى رويفع بن ثابت الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيء المسلمين حتى اذا أعجفها ردها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبا حتى اذا اخلقه رده وروى انه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل وقال يا سلمان كان في ثوبي خرق فأخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في المتاع وروى ان رجلا جاء النبي صلى الله عليه وسلم بشراك أو شراكين من المغنم فقال أصبت هذا يوم خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم شراك أو شراكان من نار ورمي رجل بسهم في خيبر فقال القوم لما مات هنيئا له الشهادة فقال عليه الصلاة والسلام كلا والذي نفس محمد بيده ان الشملة التي أخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب عليه نارا واعلم انه يستثنى عن هذا النهي حالتان (الحالة الاولى) أخذ الطعام وأخذ علف الدابة بقدر الحاجة قال عبد الله بن أبي أوفى أصبنا طعاما يوم حنين فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان انه أصاب يوم المداين أرغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا على اسم الله (الحالة الثانية) اذا احتاج اليه روى عن البراء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه وقتله به (المسألة الثالثة) أما القراءة بفتح الياء وضم الغين بمعنى ما كان لنبي أن يخون فله تأويلان (الاول) أن يكون المراد ان النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك لان الخيانة سبب للعار في الدنيا والنار في الآخرة فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة والنبوة أعلى المناصب الانسانية فلا تليق الا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع فثبت ان النبوة والخيانة لا تجتمعان فنظير هذه الآية قوله ما كان لله أن يتخذ من ولد يعني الالهية واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة والتقدير وما كان النبي ليغل كقوله ما كان لله أن يتخذ من ولد أي ما كان الله ليتخذ ولدا (الوجه الثاني) في تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال ان القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة من الغنائم ولا شك انه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فأنزل الله تعالى هذه الآية مبالغة في النهي له عن ذلك ونظيره قوله لئن أشركت ليحبطن عملك وقوله ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين فقوله وما كان لنبي أن يغل أي ما كان يحل له ذلك واذا لم يحل له لم يفعله ونظيره قوله ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا أي ما يحل لنا واذا عرفت تأويل الآية على هذه القراءة فنقول حجة هذه القراءة وجوه (أحدها) ان أكثر الروايات في سبب نزول هذه الآية انهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم الى الغلول فبين الله بهذه الآية ان هذه الخصلة لا تليق به (وثانيها) ان ما هو من هذا القبيل في التنزيل أسند الفعل فيه الى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا أن نشرك بالله وما كان ليأخذ أخاه وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وما كان الله ليطلعكم على الغيب وقل أن يقال ما كان زيد ليضرب واذا كان كذلك وجب الحاق هذه الآية بالاعم الاغلب ويؤكده ما حكى أبو عبيدة عن يونس انه كان يختار هذه القراءة وقال ليس في الكلام ما كان لك أن تضرب بضم التاء (وثالثها) ان هذه القراءة اختيار ابن عباس فقيل له ان ابن مسعود يقرأ يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه الى الخيانة وأما القراءة الثانية وهي يغل بضم الياء وفتح الغين ففي تأويلها وجهان (الاول) أن يكون المعنى ما كان للنبي أن يخان واعلم أن الخيانة مع كل أحد محرمة وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد (أحدها) ان المجني عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة كانت الخيانة في حقه أفحش والرسول

أفضل البشر فكانت الخيانة في حقه أفحش (وثانيها) ان الوحي كان يأتيه حالا فحالا فمن خانه فربما نزل الوحي فيه فيحصل له مع عذاب الآخرة فضيحة الدنيا (وثالثها) ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك أفحش (الوجه الثاني) في التأويل أن يكون من الاغلال أي يخون أي ينسب الى الخيانة قال المبرد تقول العرب أكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته الى الكفر قال العتبي لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما قيل يفسق ويفجر ويكفر والاولى أن يقال انه من أغللته أي وجدته غالا كما يقال أبخلته وأفحمته أي وجدته كذلك قال صاحب الكشاف وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الاولى لان هذا المعنى لهذه القراءة هو انه لا يصح أن يوجد النبي غالا لانه لا يوجد غالا الا اذا كان غالا (المسألة الرابعة) قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة الا انه في عرف الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة وقد جاء هذا أيضا في غير الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم ألا أنبئكم بأكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والارض فان اقتطع أحدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الارضين السبع وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله عليه مبرأ عن جميع الخيانات وكيف لا نقول ذلك والكفار كانوا يبذلون له الاموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان أمين الله في الوحي النازل اليه من فوق سبع سموات أن يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة وفيه وجهان (الاول) وهو قول أكثر المفسرين اجراء هذه الآية على ظاهرها قالوا وهي نظير قوله في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ويدل عليه قوله لا ألفين أحدكم يجيء يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة لها ثغاء فينادي يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ثم يقال له انزل اليه فخذه فينزل اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يقبل منه قال المحققون والفائدة فيه انه اذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته (الوجه الثاني) أن يقال ليس المقصود منه ظاهره بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله تعالى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الارض يأت بها الله فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود اثبات ان الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين (الاول) قال أبو مسلم المراد ان الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافيه (الثاني) قال أبو القاسم الكعبي المراد انه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء واعلم أن هذا التأويل يحتمل الا ان الاصل المعتبر في علم القرآن انه يجب اجراء اللفظ على الحقيقة الا اذا قام دليل يمنع منه وههنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سؤالان (السؤال الاول) هلا قيل ثم يوفى ما كسب ليتصل بما قبله والجواب الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم ان ههنا مجازيا يجازي كل أحد على عمله سواء كان خيرا أو شرا علم انه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب (السؤال الثاني) المعتزلة يتمسكون بهذا في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق أما الاول فلانه تعالى أثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه (وأما الثاني) فلانه تعالى قال في القاتل المتعمد فجزاؤه جهنم وأثبت في هذه الآية ان كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق والجواب أما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم وأما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب أن يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون قال القاضي هذا يدل على أن الظلم ممكن في أفعال الله وذلك بأن ينقص من الثواب أو يزيد

في العقاب قال ولا يتأتى ذلك الا على قولنا دون قول من يقول من الجبرة ان أي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك الجواب نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه * قوله تعالى (أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) اعلم أنه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة وبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين ما هو فقال أفمن اتبع رضوان الله وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) للمفسرين فيه وجوه (الاول) أفمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك (الثاني) أفمن اتبع رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته (الثالث) أفمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون (الرابع) قال الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه الى أن يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه آخرون فقال أفمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا أمره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا قوله وقال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل لان كل من أقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله أفمن اتبع رضوان الله وكل من أخلد الى متابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله كمن باء بسخط من الله أقصى ما في الباب ان الآية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب (المسألة الثانية) قوله أفمن اتبع الهمزة فيه للانكار والفاء للعطف على محذوف تقديره أمن اتقى فاتبع رضوان الله (المسألة الثالثة) قوله باء بسخط أي احتمله ورجع به وقد ذكرناه في سورة البقرة (المسألة الرابعة) قرأ عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان الله بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران فالضم كالكفران والكسر كالحسبان (المسألة الخامسة) قوله ومأواه جهنم من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله وكان مأواه جهنم فأما قوله وبئس المصير فمنقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ كانه لما ذكر جهنم أتبعه بذكر صفتها (المسألة السادسة) نظير هذه الآية قوله تعالى أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض أم نجعل المتقين كالفجار واحتج القوم بهذه الآية على انه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين في النار وأن يدخل المذنبين الجنة وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ولولا انه ممتنع في العقول والا لما حسن هذا الاستبعاد وأكد القفال ذلك فقال لا يجوز في الحكمة أن يسوي المسيء بالمحسن فان فيه اغراء بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى (هم درجات عند الله) وفيه مسائل (المسألة الاولى) تقدير الكلام لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة وبعضها مشرقة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية وبعضها خيرة وبعضها نذلة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة واذا كان كذلك ثبت ان الناس في أنفسهم درجات لا ان لهم درجات (المسألة الثانية) هم عائد الى لفظ من في قوله أفمن اتبع رضوان الله ولفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره قوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فان قوله يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من (المسألة الثالثة) هم ضمير عائد الى شيء قد تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله فهذا الضمير يحتمل أن يكون عائدا الى الاول أو الى الثاني أو اليهما معا والاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة

(الوجه الاول) أن يكون عائدا الى من اتبع رضوان الله وتقديره أفمن اتبع رضوان الله سواء لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم والذى يدل على ان هذا الضمير عائد الى من اتبع الرضوان وانه أولى وجوه (الاول) ان الغالب فى العرف استعمال الدرجات فى أهل الثواب والدركات فى أهل العقاب (الثانى) انه تعالى وصف من باء بسخط من الله وهوان مأواهم جهنم وبئس المصير فوجب أن يكون قوله هم درجات وصفا لمن اتبع رضوان الله (الثالث) ان عادة القرآن فى الاكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فان الله يضيفه الى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقال كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فلما أضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند الله علمنا ان ذلك صفة أهل الثواب (ورابعها) انه متأكد بقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا (والوجه الثانى) أن يكون قوله هم درجات عائدا على من باء بسخط من الله والحجة ان الضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال والمراد ان أهل النار متفاوتون فى مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فيها ضحضاحا وغمرا وأنا أرجو أن يكون أبو طالب فى ضحضاحها وقال عليه الصلاة والسلام ان أهون أهل النار عذابا يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يغلى من حرهما دماغه ينادى يارب وهل أحد يعذب عذابى (الوجه الثالث) أن يكون قوله هم عائدا الى الكل وذلك لان درجات أهل الثواب متفاوتة ودرجات أهل العقاب أيضا متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت مراتب الخلق فى أعمال المعاصى والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم فى درجات العقاب والثواب (المسألة الرابعة) قوله عند الله أى فى حكم الله وعلمه فهو كما يقال هذه المسألة عند الشافعى كذا وعند أبى حنيفة كذا وبهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله عند مليك مقتدر ثم قال تعالى (والله بصير بما يعملون) والمقصود انه تعالى لما ذكر انه يوفى لكل أحد بقدر عمله جزاءه وهذا لا يتم الا اذا كان عالما بجميع أعمال العباد على التفصيل الخالى عن الظن والريب والحسبان اتبعه ببيان كونه عالما بالكل تأكيدا لذلك المعنى وهو قوله والله بصير بما يعملون وذكر محمد بن اسحق صاحب المغازى فى تأويل قوله وما كان لنبى أن يغل وجها آخر فقال ما كان لنبى أن يغل أى ما كان لنبى أن يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة فى الناس أو رهبة عنهم ثم قال أفمن اتبع رضوان الله يعنى رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله فرجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الامر بين ان ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فأما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذى ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن الخيانة على سبيل الخفية وأما ان اختصاص هذا اللفظ بالخيانة فى الغنيمة فهو عرف حادث * قوله تعالى (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين) اعلم أن فى وجه النظم وجوها (الاول) انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة أكد ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الرسول ولد فى بلدهم ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن هذا حاله الخيانة (الوجه الثانى) انه لما بين خطأهم فى نسبته الى الخيانة والغلول قال لا أقنع بذلك ولا أكتفى فى حقه بأن أبين براءته عن الخيانة والغلول ولكنى أقول ان وجوده فيكم من أعظم نعمى عليكم فانه يزكيكم عن الطريق الباطلة ويعلمكم العلوم النافعة لكم فى دنياكم وفى دينكم فأى عاقل يخطر بباله أن ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة (الوجه الثالث) كأنه تعالى

يقول انه منكم ومن أهل بلدكم ومن أقاربكم وأنتم أرباب الخمول والدناءة فاذا شرفه تعالى وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم فيه واجتهادكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل (الوجه الرابع) انه لما كان في الشرف والمنقبة بحيث من الله به على عباده وجب على كل عاقل أن يعينه بأقصى ما يقدر عليه فوجب عليكم أن تحاربوا أعداءه وأن تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدي رحمه الله للمن في كلام العرب معان (أحدها) الذي يسقط من السماء وهو قوله وأنزلنا عليكم المن والسلوى (وثانيها) أن تمن بما أعطيت وهو قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى (وثالثها) القطع وهو قوله لهم أجر غير ممنون وان لك لأجرا غير ممنون (ورابعها) الانعام والاحسان الى من لا تطلب الجزاء منه ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك وقوله ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير أن يطلب منه عوضا وقوله لقد من الله على المؤمنين أي أنعم عليهم وأحسن اليهم ببعثة هذا الرسول (المسألة الثانية) ان بعثة الرسول احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثته كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثواب الله وهذا عام في حق العالمين لانه مبعوث الى كل العالمين كما قال تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس الا انه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا أهل الاسلام فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ونظيره قوله تعالى هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما أنت منذر من يخشاها (المسألة الثالثة) اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول أكثر كان وجه الانعام في بعثة الرسل أكثر وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الامرين (أحدهما) المنافع الحاصلة من أصل البعثة (والثاني) المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره أما المنفعة بسبب أصل البعثة فهي التي ذكرها الله تعالى في قوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال أبو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا في طريق الدين وهو من وجوه (الاول) ان الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهو صلوات الله عليه أورد عليهم وجوه الدلائل ونقحها وكلما خطر ببالهم شك أو شبهة أزالها وأجاب عنها (والثاني) ان الخلق وان كانوا يعلمون أنه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو شرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي (والثالث) ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني والملالة فهو يورد عليهم أنواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل أو فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها (الرابع) ان أنوار عقول الخلق تجري مجرى أنوار البصر ومعلوم ان الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ونوره عقلي الهي يجري مجرى طلوع الشمس فيقوي العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره فهذا اشارة حقيقية الى فوائد أصل البعثة وأما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات فأمور ذكرها الله تعالى في هذه الآية أولها قوله من أنفسهم واعلم ان وجه الانتفاع بهذا من وجوه (الاول) انه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين بأحواله مطلعين على جميع أفعاله وأقواله فما شاهدوا منه من أول عمره الى آخره الا الصدق والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة على الصدق ومن عرف من أحواله من أول العمر الى آخره ملازمته الصدق والامانة وبعده عن الخيانة والكذب ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى أقبح أنواع الكذب يغلب على ظن كل أحد انه صادق في هذه الدعوى (الثاني) انهم كانوا عالمين بأنه لم يتلمذ لاحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا وانه الى تمام الاربعين لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة

وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على أحد من العالمين ثم انه يذكر قصص المتقدمين وأحوال الانبياء الماضين على الوجه الذى كان موجودا فى كتبهم فكل من له عقل سليم علم ان هذا لا يتأتى الا بالوحى السماوى والالهام الالهى (الثالث) انه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الاموال الكثيرة والازواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شئ من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا أمره وعظم شأنه وأخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته فى البعد عن الدنيا والدعوة الى الله والكاذب انما يقدم على الكذب ليجد الدنيا فاذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا (الرابع) ان الكتاب الذى جاء به ليس فيه الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ومعلوم أن كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ولما كان كتابه ليس الا فى تقرير هذين الامرين علم كل عاقل انه صادق فيما يقوله (الخامس) ان قبل مجيئه كان دين العرب أرذل الاديان وهو عبادة الاوثان واخلاقهم أرذل الاخلاق وهو الغارة والنهب والقتل وأكل الاطعمة الرديئة ثم لما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التى هى أخس الدرجات الى أن صاروا أفضل الامم فى العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات الى الدنيا وطيباتها ولاشك ان فيه أعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول ان محمدا عليه السلام ولد فيهم ونشأ فيما بينهم وكانوا مشاهدين لهذه الاحوال مطلعين على هذه الدلائل فكان ايمانهم مع مشاهدة هذه الاحوال أسهل مما اذا لم يكونوا مطلعين على هذه الاحوال فلهذه المعانى من الله عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم وفيه وجه آخر من المنة وذلك لانه صار شرفا للعرب وفخرا لهم كما قال وانه لذكر لك ولقومك وذلك لان الافتخار بابراهيم عليه السلام كان مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم ان اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل فما كان للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله محمدا وأنزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفائدة فى قوله من أنفسهم ثم قال تعالى بعد ذلك يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة * واعلم ان كمال حال الانسان فى أمرين فى أن يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وبعبارة أخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى أنزل الكتاب على محمد عليه السلام ليكون سببا لتكميل الخلق فى هاتين القوتين فقوله يتلو عليهم آياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحى من عند الله الى الخلق وقوله ويزكيهم اشارة الى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الالهية والكتاب اشارة الى معرفة التأويل وبعبارة أخرى الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما تتكمل به هذه النعمة وهو انهم كانوا من قبل فى ضلال مبين لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان توقعها أعظم فاذا كان وجه النعمة العلم والاعلام وورد اعقب الجهل والذهاب عن الدين كان أعظم ونظيره قوله ووجدك ضالا فهدى قوله تعالى (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم ان الله على كل شئ قدير) اعلم انه تعالى لما أخبر عن المنافقين انهم طعنوا فى الرسول صلى الله عليه وسلم بأن نسبوه الى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة أخرى فى هذه الآية وهى قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار فى يوم أحد وهو المراد من قولهم أنى هذا وأجاب الله عنه بقوله قل هو من عند أنفسكم أى هذا الانهزام انما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) تقرير الآية أولما أصابتكم مصيبة المراد منها واقعة أحد وفى قوله قد أصبتم مثليها قولان (الاول) وهو قول الاكثرين ان معناه قد أصبتم يوم بدر وذلك لان المشركين قتلوا من المسلمين يوم أحد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسروا سبعين (والثانى) ان المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم أيضا فى الاول يوم أحد ثم لما عصوا هزمهم المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج طعن الواحدى فى هذا الوجه فقال كما ان

المسلمين

المسلمين نالوا من المشركين يوم بدر فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم أحد ولكنهم ماهزموا المسلمين البتة أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين أولا ثم انقلب الامر (المسألة الثانية) الفائدة فى قوله قد أصبتم مثليها هو التنبيه على ان أمور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فأى استبعاد فى أن يهزموكم مرة واحدة أما قوله قلتم انى هذا ففيه مسألتان (المسألة الاولى) سبب تعجبهم انهم قالوا نحن ننصر الاسلام الذى هو دين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون دين الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين (الاول) ما أدرجه عند حكاية السؤال وهو قوله قد أصبتم مثليها يعنى ان أحوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد فاذا أصبتم منهم مثلى هذه الواقعة فكيف تستبعدون هذه الواقعة (والثانى) قوله قل هو من عند أنفسكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) تقرير هذا الجواب من وجهين (الاول) انكم انما وقعتم فى هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لانهم عصوا الرسول فى أمور أولها ان الرسول عليه السلام قال المصلحة فى ان لا نخرج من المدينة بل نبقى ههنا وهم أبوا الا الخروج فلما خالفوه توجه الى أحد وثانيها ما حكى الله عنهم من فشلهم وثالثها ما وقع بينهم من المنازعة ورابعها انهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع وخامسها اشتغالهم بطلب الغنيمة واعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام فى محاربة العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصى والله تعالى انما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط (الوجه الثانى) فى التأويل ما روى عن على رضى الله عنه انه قال جاء جبريل عليه السلام الى النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد ان الله قد كره ما صنع قومك فى أخذهم الفداء من الاسارى وقد أمرك أن تخيرهم بين أن يقدموا الاسارى فيضربوا أعناقهم وبين ان يأخذوا الفداء على أن تقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه فقالوا يا رسول الله عشائرنا واخواننا نأخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ونرضى أن يستشهد منا بعددهم فقتل يوم أحد سبعون رجلا عدد أسارى أهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند أنفسكم أى بأخذ الفداء واختياركم القتل (المسألة الثانية) استدلت المعتزلة على ان أفعال العبد غير مخلوقة لله تعالى بقوله قل هو من عند أنفسكم من وجوه (أحدها) ان بتقدير أن يكون ذلك حاصلا بخلق الله ولا تأثير لقدرة العبد فيه كان قوله من عند أنفسكم كذبا (وثانيها) ان القوم تعجبوا ان الله كيف يسلط الكافر على المؤمن فالله تعالى أزال التعجب بأن ذكر انكم انما وقعتم فى هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله لم يصح هذا الجواب (وثالثها) ان القوم قالوا أنى هذا أى من أين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب انه معارض بالآيات الدالة على كون أفعال العبد بايجاد الله تعالى ثم قال تعالى ان الله على كل شئ قدير أى انه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما انه قادر على التخلية اذا خالفتم وعصيتم واحتج أصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا ان فعل العبد شئ فيكون مخلوقا فالله تعالى قادرا عليه واذا كان الله قادرا على ايجاده فلو أوجده العبد امتنع كونه تعالى قادرا على ايجاده لانه لما أوجده العبد امتنع من الله ايجاده لان ايجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضى الى هذا المحال وجب أن لا يكون العبد موجدا له والله أعلم

* قوله تعالى (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للايمان يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم والله أعلم بما يكتمون) اعلم ان هذا متعلق بما تقدم من قوله أولما أصابتكم مصيبة فذكر فى الآية الاولى أنها اصابتهم بذنبهم ومن عند أنفسهم وذكر فى هذه الآية انها أصابتهم لوجه آخر وهو أن يتميز المؤمن عن المنافق وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم أحد والجمعان أحدهما جمع المسلمين أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والثانى جمع المشركين

الذين كانوا مع أبي سفيان (المسألة الثانية) في قوله فباذن الله وجوه (الاول) ان اذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الاذن لتخلية الكفار فانه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لان الاذن في الشيء لا يدفع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن أطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز (الوجه الثاني) فباذن الله أي بعلمه كقوله وأذان من الله أي اعلام وكقوله آذناك ما منا من شهيد وقوله فأذنوا بحرب من الله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي فيه فقال الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ولا تقع التسلية الا اذا كان واقعا بعلمه لان علمه عام في جميع المعلومات بدليل قوله تعالى وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه (الوجه الثالث) ان المراد من الاذن الامر بدليل قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى انه تعالى لما أمر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مؤدية الى ذلك الانهزام صح على سبيل المجاز أن يقال حصل ذلك بأمره (الوجه الرابع) وهو المنقول عن ابن عباس ان المراد من الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لان الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم والتسلية انما تحصل اذا قيل ان ذلك وقع بقضاء الله وقدره فحينئذ يرضون بما قضى الله ثم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى ليميز المؤمنين عن المنافقين وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق اذا اظهر كلمة الايمان وأضمر خلافها والنفاق اسم اسلامي اختلف في اشتقاقه على وجوه (الاول) قال أبو عبيدة هو من نافقاء اليربوع وذلك لان جحر اليربوع له بابان القاصعاء والنافقاء فاذا طلب من أيهما كان خرج من الآخر فقيل للمنافق انه منافق لانه وضع لنفسه طريقين اظهار الاسلام واضمار الكفر فمن أيهما طلبته خرج من الآخر (الثاني) قال ابن الانباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه انه يتستر بالاسلام كما يتستر الرجل في السرب (الثالث) انه مأخوذ من النافقاء لكن على غير هذا الوجه الذي ذكره أبو عبيدة وهو ان النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الارض ثم انه يرقق بما فوق الجحر حتى اذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج فقيل للمنافق منافق لانه يضمر الكفر في باطنه فاذا فتشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالاسلام (المسألة الثانية) قوله وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بأنه لاجل أن يحصل له هذا العلم اذن في تلك المصيبة وهذا يشعر بتجدد علم الله وهذا محال في حق علم الله تعالى فالمراد ههنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن من المنافق وليتميز أحدهما عن الآخر حصل الاذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة والله أعلم (المسألة الثالثة) في الآية حذف تقديره وليعلم ايمان المؤمنين ونفاق المنافقين فان قيل لم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ولم يقل وليعلم المنافقين قلنا الاسم يدل على تأكيد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده وقوله وليعلم المؤمنين يدل على كونهم مستقرين على ايمانهم متثبتين فيه وأما نافقوا فيدل على كونهم انما شرعوا في الاعمال اللائقة بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا وفيه مسائل (المسألة الاولى) في أن هذا القائل من هو وجهان (الاول) قال الاصم انه الرسول عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم الى القتال (الثاني) روى ان عبد الله بن أبي ابن سلول لما خرج بعسكره الى أحد قالوا لم نلق أنفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حزام أبو جابر بن عبد الله الانصاري أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله هذا (المسألة الثانية) قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا يعني ان كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا للدين والاسلام وان لم تكونوا كذلك فقاتلوا دفعا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم يعني كونوا اما من رجال الدين أو من رجال الدنيا قال السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا قالوا لان الكثرة احد أسباب الهيبة والعظمة والاول هو الوجه (المسألة الثالثة) قوله تعالى قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا تصريح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لا بد وأن يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى

قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للايمان وهذا هو الجواب الذى ذكره المنافقون وفيه وجهان (الاول) أن يكون المراد ان الفريقين لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا (الثانى) أن يكون المعنى لو نعلم ما يصلح أن يسمى قتالا لاتبعناكم يعنى ان الذى يقدمون عليه لا يقال له قتال وانما هو القاء النفس فى التهلكة لان رأى عبد الله كان فى الاقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم انه ان كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن فى أحوال الدنيا قائم مقام العلم وأمارات حصول القتال كانت ظاهرة فى ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذى ذكر هذا الجواب فينبغى لك لو شاهدت من شهر سيفه فى الحرب أن لا تقدم على مقاتلته لانك لا تعلم منه قتالا وكذا القول فى سائر التصرفات فى امور الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور أمارات المحاربة ولا أمارات أقوى من قربهم من المدينة عند جبل أحد فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزى والنفاق وانه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب اما التلبيس واما الاستهزاء واما ان كان مراد المنافق هو الوجه الثانى فهو أيضا باطل لان الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن الخروج الى ذلك القتال القاء للنفس فى التهلكة ثم انه تعالى بين حالهم عند ماذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ أقرب منهم للايمان وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى التأويل وجهان (الاول) انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من أنفسهم وما ظهرت منهم أمارة تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وأيضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على انهم ليسوا من المسلمين وذلك لانا بينا ان هذا الكلام يدل اما على السخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول النبى صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر (الوجه الثانى) فى التأويل أن يكون المراد انهم لاهل الكفر أقرب نصرة منهم لاهل الايمان لان تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال يجر الى تقوية المشركين (المسألة الثانية) قال أكثر العلماء ان هذا تنصيص من الله تعالى على انهم كفار قال الحسن اذا قال الله تعالى أقرب فهو اليقين بأنهم مشركون وهو مثل قوله مائة ألف أو يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وأيضا المكلف لا يمكن أن ينفك عن الايمان والكفر فلما دلت الآية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدى فى البسيط هذه الآية دليل على ان من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره لانه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع انهم كانوا كافرين لاظهارهم القول بلا اله الا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم والمراد ان لسانهم مخالف لقلبهم فهم وان كانوا يظهرون الايمان باللسان لكنهم يضمرون فى قلوبهم الكفر ثم قال والله أعلم بما يكتمون فان قيل ان المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون أحدهما أعلم به من الآخر فما معنى قوله والله أعلم بما يكتمون قلنا المراد ان الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره * قوله تعالى (الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرؤا عن أنفسكم الموت ان كنتم صادقين) اعلم أن الذين حكى الله عنهم انهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وصفهم الله تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا القعودهم فكذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك فحكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لاخوانهم ان الخارجين لو أطاعونا ما قتلوا فخوفوا من مراده موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم فى محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم أحد من الكفار على المسلمين من القتل لان المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة فى القلوب يجرى مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى محل الذين وجوه (أحدها) النصب على البدل من الذين نافقوا (وثانيها) الرفع على البدل من الضمير فى يكتمون (وثالثها) الرفع على خبر الابتداء بتقدير هم الذين (ورابعها) أن يكون نصبا على الذم (المسألة الثانية) قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن أبى وأصحابه وقال الاصم هذا لا يجوز لان عبد الله بن أبى خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم فى الجهاد يوم أحد وهذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لانه قال

الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو أطاعونا أى فى القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد قاله لمن خرج الى الجهاد وان هو قوى النية فى ذلك ليجعله شبهة فيما بعده صارفا لهم عن الجهاد (المسألة الثالثة) قالوا لاخوانهم أى قالوا لاجل اخوانهم وقد سبق بيان المراد من هذه الاخوة الاخوة فى النسب أو الاخوة بسبب المشاركة فى الدار او فى عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم أو فى عبادة الاوثان والله أعلم (المسألة الرابعة) قال الواحدى الواو فى قوله وقعدوا للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعنى من قتل بأحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم أجاب الله عن ذلك بقوله قل فادرؤا عن أنفسكم الموت ان كنتم صادقين فان قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع أن الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن أما التحرز عن الموت فهو غير ممكن البتة والجواب هذا الدليل الذى ذكره الله تعالى لا يتمشى الا اذا اعترفنا بالقضاء والقدر وذلك لانا اذا قلنا لا يدخل الشئ فى الوجود الا بقضاء الله وقدره اعترفنا بأن الكافر لا يقتل المسلم الا بقضاء الله وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح الاستدلال أما اذا قلنا بأن فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه كان الفرق بين الموت والقتل ظاهرا من الوجه الذى ذكرتم فيفضى الى فساد الدليل الذى ذكره الله تعالى ومعلوم ان المفضى الى ذلك يكون باطلا فثبت أن هذه الآية دالة على ان الكل بقضاء الله وقوله ان كنتم صادقين يعنى ان كنتم صادقين فى كونكم مشتغلين بالحذر عن المكاره والوصول الى المطالب * قوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون) اعلم أن القوم لما ثبطوا الراغبين فى الجهاد بأن قالوا الجهاد يفضى الى القتل كما قالوا فى حق من خرج الى الجهاد يوم أحد والقتل شئ مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم ان الله تعالى بين ان قولهم الجهاد يفضى الى القتل باطل بأن القتل انما يحصل بقضاء الله وقدره كما ان الموت يحصل بقضاء الله وقدره فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم أجاب عن تلك الشبهة فى هذه الآية بجواب آخر وهو انا لا نسلم ان القتل فى سبيل الله شئ مكروه وكيف يقال ذلك والمقتول فى سبيل الله أحياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة وأعطاه أفضل أنواع الرزق وأوصله الى أجل مراتب الفرح والسرور فأى عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) هذه الآية واردة فى شهداء بدر وأحد لان فى وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء الا من قتل فى هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل فى هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل فى هذين اليومين ليصير ذلك داعيا للمسلمين الى التشبه بمن جاهد فى هذين اليومين وقتل وتحقيق الكلام ان من ترك الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير أن يصل اليه فهو حقير وقليل ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم واذا كان الامر كذلك ظهر ان الاقبال على الجهاد أفضل من تركه (المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء فاما أن يكون المراد منه حقيقة أو مجازا فان كان المراد منه هو الحقيقة فاما أن يكون المراد انهم سيصيرون فى الآخرة أحياء أو المراد انهم أحياء فى الحال وبتقدير أن يكون هذا هو المراد فاما أن يكون المراد اثبات الحياة الروحانية أو اثبات الحياة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التى يمكن ذكرها فى هذه الآية (الاحتمال الاول) ان تفسير الآية بأنهم سيصيرون فى الآخرة أحياء فقد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة منهم أبو القاسم الكعبى قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى كانوا يقولون ان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة واعلم

أن هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) ان قوله بل أحياء ظاهره يدل على كونهم أحياء حال نزول هذه الآية فحمله على انهم سيصيرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر (الحجة الثانية) انه لاشك ان جانب الرحمة والفضل والاحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في أهل العذاب انه أحياهم قبل القيامة لاجل التعذيب فانه تعالى قال اغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحياة وأيضا قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا جعل الله أهل العذاب أحياء قبل قيام القيامة لاجل التعذيب فلان يجعل أهل الثواب أحياء قبل القيامة لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك أولى (الحجة الثالثة) انه لو أراد انه سيجعلهم أحياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول عليه الصلاة والسلام ولا تحسبن مع علمه بأن جميع المؤمنين كذلك أما اذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله ولا تحسبن لانه عليه الصلاة والسلام لعله ما كان يعلم انه تعالى يشرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيامة لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل انه عليه الصلاة والسلام وان كان عالما بأنهم سيصيرون أحياء عند ربهم عند البعث ولكنه غير عالم بأنهم من أهل الجنة فجاز أن يبشره الله بأنهم سيصيرون أحياء ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن انما تناول الموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم أحياء في الحال لانه لاحسبان هناك في صيرورتهم أحياء يوم القيامة وقوله يرزقون فرحين فهو خبر مبتدا ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال (الحجة الرابعة) قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لابد وأن يكونوا في الدنيا فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لابد وأن يكون قبل قيام القيامة والاستبشار لابد وأن يكون مع الحياة فدل هذا على كونهم أحياء قبل يوم القيامة وفي هذا الاستدلال بحث سيأتي ذكره (الحجة الخامسة) ماروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء ان أرواحهم في أجواف طير خضر وانها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح حيث شاءت وتأوى الى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا ياليت قومنا يعلمون مانحن فيه من النعيم وماصنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله تعالى هذه الآية وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن هذه الآية فقال سألنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي رواية في روضة خضراء وعن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أبشرك ان أباك حيث أصيب بأحد أحياه الله ثم قال ماتريد ياعبدالله بن عمرو أن أفعل بك فقال يارب احب أن تردني الى الدنيا فأقتل فيك مرة أخرى والروايات في هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لاتتنعم وانما يتنعم الجسم اذا كان فيه روح لا الروح ومنزلة الروح من البدن منزلة القوة وأيضا الخبر المروى ظاهره يقتضي ان هذه الارواح في حواصل الطير وأيضا ظاهره يقتضي انها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح وهذا يناقض كونها في حواصل الطير (والجواب أما الطعن الاول) فهو مبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين ان الامر ليس كذلك (وأما الطعن الثاني) فهو مدفوع لان القصد من امثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال المخافات والآفات فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال (وأما الوجه الثاني) من الوجوه المحتملة في هذه الآية ان المراد ان الشهداء أحياء في الحال والقائلون بهذا القول منهم من أثبت هذه الحياة للروح ومنهم من أثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه أمران (أحدهما) ان أجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والانسان المخصوص شيء باق من أول عمره الى آخره والباقي مغاير للمتبدل والذي يؤكد ماقلناه انه تارة يصير سمينا وأخرى هزيلا وانه يكون في أول الامر صغيرا

الجثة ثم انه يكبر و يغور ولا شك ان كل انسان يجد من نفسه انه شئ واحد من أول عمره الى آخره فصح ماقلناه (الثانى) ان الانسان قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع أعضائه وأجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت بهذين الوجهين انه شئ مغاير لهذا البدن المحسوس ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسما مخصوصا ساريا فى هذه الجثة سريان النار فى الفحم والدهن فى السمسم وماء الورد فى الورد ويحتمل أن يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال فى الجسم وعلى كلا المذهبين فانه لا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك الشئ حيا وان قلنا انه أماته الله الا انه تعالى يعيد الحياة اليه وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر كما فى هذه الآية وعن عذاب القبر كما فى قوله اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرناه انه لا امتناع فى ذلك فظاهر الآية دال عليه فوجب المصير اليه والذى يؤكد ما ذكرناه القرآن والحديث والعقل أما القرآن فآيات (احداها) يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى ولا شك ان المراد من قوله ارجعى الى ربك الموت ثم قال فادخلى فى عبادى وفاء التعقيب تدل على أن حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت وهذا يدل على ماذكرناه (وثانيها) حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنه وانما هو بحياته وذاته المخصوصة فدل على ان ذلك باق بعد موت البدن (وثالثها) قوله فأما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب تدل على ان هذا الروح والريحان والجنة حاصل عقيب الموت وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام من مات فقد قامت قيامته والفاء فاء التعقيب تدل على ان قيامة كل أحد حاصلة بعد موته وأما القيامة الكبرى فهى حاصلة فى الوقت المعلوم عند الله وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار وأيضا روى انه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادى المقتولين ويقول هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يارسول الله انهم أموات فكيف تناديهم فقال عليه الصلاة والسلام انهم أسمع منكم لفظ هذا معناه وأيضا قال عليه الصلاة والسلام أولياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الى دار وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد وأما المعقول فمن وجوه (الاول) وهو ان وقت النوم يضعف البدن وضعفه لا يقتضى ضعف النفس بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على المغيبات فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوى الظن فى ان موت البدن لا يستعقب موت النفس (الثانى) وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه يؤدى الى الموت وهذه الافكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس فما هو سبب فى كمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوى الظن فى ان النفس لا تموت بموت البدن (الثالث) ان أحوال النفس على ضد أحوال البدن وذلك لان النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى ألا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه الصلاة والسلام أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى ولا شك ان ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بأنوار عالم الغيب وأيضا فانا نرى ان الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان أو بالفوز بمنصب أو بالوصول الى معشوقه قد ينسى الطعام والشراب بل يصير بحيث لو دعى الى الاكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون المتوغلون فى معرفة الله تعالى قد يجدون من أنفسهم انهم اذا لاح لهم شئ من تلك الانوار وانكشف لهم شئ من تلك الاسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادة النفسانية كالمضادة للسعادة الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن ان النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن واذا كان كذلك وجب أن لا تموت النفس بموت البدن ولكن هذه الاقناعيات كافية فى هذا المقام واعلم أنه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد فى القرآن من ثواب القبر وعذابه واذا عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين أرواح الشهداء أحياء وهى تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم

القيامة والدليل عليه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى به ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في خدمتي واعلم أن الآية دالة على ذلك وهي قوله أحياء عند ربهم ولفظ عند فكما انه مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه كلمات تفتح على العقل أبواب معارف الآخرة (الوجه الثالث) في تفسير هذه الآية عند من يثبت هذه الحياة للاجساد والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادة والكرامات اليها ومنهم من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ومن الناس من طعن فيه وقال انا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع فاما أن يقال ان الله تعالى يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها او يقال ان تلك الاجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ويؤلفها ويرد الحياة اليها ويوصل الثواب اليها وكل ذلك مستبعد ولانا قد نرى الميت المقتول باقيا أياما الى أن تنفسخ أعضاؤه وينفصل القيح والصديد فان جوزنا كونها حية متنعمة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة (الوجه الرابع) في تفسير هذه الآية أن نقول ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحياة فيهم بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه (الاول) قال الاصم البلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة صح أن يقال انه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا ينتفع به احد انه ميت وليس بحي وكما يقال للبليد انه حمار وللمؤذي انه سبع وروى ان عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلم فقهه وتحقيقه قال له ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا شك ان الانسان اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل المجاز انه ما مات بل هو حي (الثاني) قال بعضهم مجاز هذه الحياة ان أجسادهم باقية في قبورهم وانها لا تبلى تحت الارض البتة واحتج هؤلاء بما روى انه لما أراد معاوية ان يجري العين على قبور الشهداء أمر بأن ينادى من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا اليهم فأخرجناهم رطاب الابدان فأصابت المسحاة اصبع رجل منهم فتقطرت دما (والثالث) أن المراد بكونهم أحياء انهم لا تغسلون كما تغسل الاموات فهذا مجموع ما قيل في هذه الآية والله أعلم بأسرار المخلوقات (المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد وقرئ بالياء وفيه وجوه (أحدها) ولا يحسبن رسول الله (والثاني) ولا يحسبن حاسب (والثالث) ولا يحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتا قال وقرئ تحسبن بفتح السين وقرأ ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف (المسألة الرابعة) قوله بل أحياء قال الواحدي التقدير بل هم أحياء قال صاحب الكشاف قرئ أحياء بالنصب على معنى بل احسبهم أحياء وأقول ان الزجاج قال ولو قرئ أحياء بالنصب لجاز على معنى بل احسبهم أحياء طعن أبو علي الفارسي فيه فقال لا يجوز ذلك لانه أمر بالشك والامر بالشك غير جائز على الله ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لان ذلك لم يذهب اليه أحد من علماء أهل اللغة وللزجاج أن يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فلم قلتم انه لا يجوز أن يأمر الله بالظن أليس ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن واقول هذه المناظرة من الزجاج وأبي علي الفارسي تدل على انه ما قرئ أحياء بالنصب بل الزجاج كان يدعي ان لها وجها في اللغة والفارسي نازعه فيه وليس كل ماله وجه في الاعراب جازت القراءة به أما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه (أحدها) بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا الا الله تعالى (والثاني) هم أحياء عند ربهم أي هم أحياء في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذا وعند أبي حنيفة بخلافه (والثالث) ان عنده معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله فالذين عند ربك أما قوله يرزقون فرحين بما آتاهم الله

فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم وأما الحكماء فانهم قالوا اذا أشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين (أحدهما) ان تكون ذواتها منيرة مشرقة متلالئة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية (والثاني) بكونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني أتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما آتاهم الله من فضله يعني ان فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الحق لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولاهم يحزنون واعلم أن قوله أن لا خوف في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بأن لا خوف ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة وأصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة (المسألة الثانية) اعلم أن الذين سلموا كون الشهداء أحياء قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الآية تأويلات أخر (أما الاول) فهو أن يقال ان الشهداء يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما أصبنا فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم (وأما الثاني) فهو أن يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله والمراد بقوله لم يلحقوا بهم من خلفهم هم اخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من مأوى المؤمنين والنعيم المعد لهم وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك أعينهم هذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم أن التأويل الاول أقوى من الثاني وذلك لان حاصل الثاني يرجع الى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا أمر عام في حق كل المؤمنين فلا معنى لتخصيص الشهداء بذلك وأيضا فهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول لان منازل الانبياء والصديقين فوق منازل الشهداء قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة في التخصيص أما اذا فسرنا الآية بالوجه الاول ففي تخصيص المجاهدين بهذه الخاصة أعظم الفوائد فكان ذلك أولى والله أعلم (المسألة الثالثة) الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم فيما سيأتيهم من أحوال القيامة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا

* قوله تعالى (يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع أجر المؤمنين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى بين انهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكر فهم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعيم وانما أعاد لفظ يستبشرون لان الاستبشار الاول كان بأحوال الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والاستبشار الثاني كان بأحوال أنفسهم خاصة فان قيل أليس انه ذكر فرحهم بأحوال أنفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار (والثاني) لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الآخرة (المسألة الثانية) قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد (المسألة الثالثة) الآية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم أتم من استبشارهم بسعادة أنفسهم لان الاستبشار الاول في الذكر هو بأحوال الاخوان وهذا تنبيه

من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح أحوال اخوانه ومتعلقيه يجب أن يكون أتم وأكمل من فرحه بصلاح أحوال نفسه ثم قال وأن الله لايضيع أجر المؤمنين وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ الكسائى وان الله بكسر الالف على الاستئناف وقرأ الباقون بفتحها على معنى وبأن الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبأن الله لايضيع أجر المؤمنين والقراءة الاولى أتم وأكمل لان على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولاشك ان المقام الاول أكمل لان يكون العبد مشتغلا بطلب الله أتم من اشتغاله بطلب أجر عمله (المسألة الثانية) المقصود من الآية بيان ان الذى تقدم من ايصال الثواب والسرور العظيم الى الشهداء ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولايضيعه البتة (المسألة الثالثة) الآية عندنا دالة على العفو عن فساق أهل الصلاة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقى بسبب فسقه فى النار مؤبدا مخلدا لما وصل اليه أجر ايمانه فحينئذ يضيع أجر المؤمنين على ايمانهم وذلك خلاف الآية * قوله تعالى (الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم) اعلم أن الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين تعرف احداهما بغزوة حمراء الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلة بغزوة أحد أما غزوة حمراء الاسد فهى المراد من هذه الآية على ما سنذكره ان شاء الله تعالى وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى محل الذين وجوه (الاول) وهو قول الزجاج انه رفع بالابتداء وخبره للذين أحسنوا منهم الى آخر هذه الآية (الثانى) أن يكون محله هو الخفض على النعت للمؤمنين (الثالث) أن يكون نصبا على المدح (المسألة الثانية) فى سبب نزول هذه الآية قولان (الاول) وهو الاصح ان أبا سفيان وأصحابه لما انصرفوا من أحد وبلغوا الروحاء ندموا وقالوا انا قتلنا أكثرهم ولم يبق منهم الا القليل فلم تركناهم بل الواجب أن نرجع ونستأصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأراد أن يرهب الكفار ويريهم من نفسه ومن أصحابه قوة فندب أصحابه الى الخروج فى طلب أبى سفيان وقال لا أريد أن يخرج الآن معى الا من كان معى فى القتال فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من أصحابه قيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمراء الاسد وهو من المدينة على ثلاثة أميال فألقى الله الرعب فى قلوب المشركين فانهزموا وروى انه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة أخرى وكان كل ذلك لاثخان الجراحات فيهم وكان فيهم من يتوكأ على صاحبه ساعة ويتوكأ عليه صاحبه ساعة (والثانى) قال أبو بكر الاصم نزلت هذه الآية فى يوم أحد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنها بعد أن مثلوا بحمزة فقذف الله فى قلوبهم الرعب فانهزموا وصلى عليهم صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وذكروا ان صفية جاءت لتنظر الى أخيها حمزة فقال عليه الصلاة والسلام للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة أخيها فقالت قد بلغنى ما فعل به وذلك يسير فى جنب طاعة الله تعالى فقال للزبير فدعها تنظر اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امرأة قد قتل زوجها وأبوها وأخوها وابنها فلما رأت النبى صلى الله عليه وسلم وهو حى قالت ان كل مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل فى سبب نزول هذه الآية وأكثر الروايات على الوجه الاول (المسألة الثالثة) استجاب بمعنى أجاب ومنه قوله فليستجيبوا لى وقيل أجاب فعل الاجابة واستجاب طلب أن يفعل الاجابة لان الاصل فى الاستفعال طلب الفعل والمعنى أجابوا وأطاعوا الله فى أوامره وأطاعوا الرسول من بعد ما أصابهم الجراحات القوية أما قوله تعالى للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم ففيه مسألتان (المسألة الاولى) فى قوله للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم وجوه (الاول) أحسنوا دخل تحته الائتمار بجميع المأمورات وقوله واتقوا دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم (الثانى) احسنوا

فى طاعة الرسول فى ذلك الوقت واتقوا الله فى التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم الاستجابة للرسول وان بلغ الامر بهم فى الجراحات ما بلغ من بعد أن يتمكنوا معه من النهوض (الثالث) احسنوا فيما أتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتقوا ارتكاب شئ من المنهيات بعد ذلك (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف من فى قوله للذين أحسنوا منهم للتبيين لان الذين استجابوا لله والرسول قد أحسنوا واتقوا كلهم لا بعضهم * قوله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس

قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) هذه الآية نزلت فى غزوة بدر الصغرى روى ابن عباس ان أبا سفيان لما عزم على أن ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتتل بها ان شئت فقال عليه الصلاة والسلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله تعالى فلما حضر الاجل خرج أبو سفيان مع قومه حتى نزل بمر الظهران وألقى الله تعالى الرعب فى قلبه فبدا له أن يرجع فلقى نعيم بن مسعود الاشجعى وقد قدم نعيم معتمرا فقال يا نعيم انى واعدت محمدا أن نلتقى بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لى أن أرجع ولكن ان خرج محمد ولم أخرج زاد بذلك جراءة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندى عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالرأى أتوكم فى دياركم وقتلوا أكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم أحد فوقع هذا الكلام فى قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك قال والذى نفس محمد بيده لأخرجن اليهم وحدى ثم خرج النبى صلى الله عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود وذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهى ماء لبنى كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية أيام ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أحدا من المشركين ووافقوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا أدما وزبيبا وربحوا وأصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع أبو سفيان الى مكة فسمى أهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا هو الكلام فى سبب نزول هذه الآية (المسألة الثانية) فى محل الذين وجوه (أحدها) انه جر صفة للمؤمنين بتقدير والله لا يضيع أجر المؤمنين الذين قال لهم الناس (الثانى) انه بدل من قوله للذين أحسنوا (الثالث) انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا (المسألة الثالثة) المراد بقوله الذين من تقدم ذكرهم وهم الذين استجابوا لله والرسول وفى المراد بقوله قال لهم الناس وجوه (الاول) ان هذا القائل هو نعيم بن مسعود كما ذكرناه فى سبب نزول هذه الآية وانما جاز اطلاق لفظ الناس على الانسان الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله أتباع يقولون مثل قوله أو يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال الله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعله اسلافهم الا انه أضيف اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم فى تلك الافعال فكذا ههنا يجوز أن يضاف القول الى الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد (الثانى) وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحق ان ركبا من عبد القيس مروا بابى سفيان فدسهم الى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم عليه جعلا (الثالث) قال السدى هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد أبى سفيان القوم قد أتوكم فى دياركم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم أحد (المسألة الرابعة) قوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس هو أبو سفيان وأصحابه ورؤساء عسكره وقوله قد جمعوا لكم أى جمعوا لكم الجموع فحذف المفعول لان العرب تسمى الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم أى فكونوا خائفين منهم ثم انه تعالى أخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا فقال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل (المسألة الاولى) الضمير فى قوله فزادهم الى ماذا يعود فيه قولان (الاول) عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات

(والثانى) انه عائد الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة فى الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها الى هذا القول والى هذا القائل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعاءى الا فرارا وقوله تعالى فلما جاءهم نذير مازادهم الا نفورا (المسألة الثانية) المراد بالزيادة فى الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث فى قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك أو خف لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث فى قلوبهم وثوق بأن الله ينصرهم على أعدائهم ويؤيدهم فى هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا (المسألة الثالثة) الذين يقولون ان الايمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة والنقصان احتجوا بهذه الآية فانه تعالى نص على وقوع الزيادة والذين لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت فى مراتب الايمان وفى شعائره فصح القول بوقوع الزيادة فى الايمان مجازا (المسألة الرابعة) هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم أحد والعادة جارية بانه اذا انهزم أحد الخصمين عن الآخر فانه يحصل فى قلب الغالب قوة وشدة استيلاء وفى قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا فأودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب وأودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة وذلك يدل على ان الدواعى والصوارف من الله تعالى وانها متى حدثت فى القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد انهم كلما ازدادوا ايمانا فى قلوبهم أظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابن الانبارى حسبنا الله أى كافينا الله ومثله قول امرئ القيس *
وحسبك من غنى شبع ورى * أى يكفيك الشبع والرى وأما الوكيل ففيه أقوال (أحدها) انه الكفيل قال الشاعر

ذكرت أبا أروى فبت كأننى * برد الامور الماضيات وكيل

أراد كأننى برد الامور كفيل (الثانى) قال الفراء الوكيل الكافى والذى يدل على صحة هذا القول ان نعم سبيلها أن يكون الذى بعدها موافقا للذى قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا أحسن من قول من يقول خالقنا الله ونعم الرازق فكذا ههنا تقدير الآية يكفينا الله ونعم الكافى (الثالث) الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافى والكفيل يجوز أن يسمى وكيلا لان الكافى يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل وذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى وخرجوا فانقلبوا لحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله أن اضرب بعصاك البحر فانفلق أى فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد والسدى النعمة ههنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الآخرة وقوله لم يمسسهم سوء لم يصبهم قتل ولا جراح فى قول الجميع واتبعوا رضوان الله فى طاعة رسوله والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفى ذلك القاء الحسرة فى قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا أنفسهم مما فاز به هؤلاء وروى انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فأعطاهم الله ثواب الغزو ورضى عنهم واعلم أن أهل المغازى اختلفوا فذهب الواقدى الى تخصيص الآية الاولى بوقعة حمراء الاسد والآية الثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الآيتين فى وقعة بدر الصغرى والاول أولى لان قوله تعالى من بعد ما أصابهم القرح كأنه يدل على قرب عهد بالقرح فالمدح فيه أكثر من المدح على الخروج على العدو من وقت أصابة القرح لهم والقول الآخر أيضا محتمل والمقرح على هذا القول يجب أن يفسر بالهزيمة فكأنه قيل ان الذين انهزموا ثم أحسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا الله فى سائر امورهم ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثواب موطنين أنفسهم

على لقاء العدو بحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا ومعينا فلهم أجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة اذ كانوا قد تابوا عنها والله أعلم * قوله تعالى (انما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين) اعلم أن قوله الشيطان خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان ويخوف أولياءه جملة مستأنفة بيان لتثبيطه أو الشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في الكفر كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة أما قوله تعالى يخوف أولياءه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف أولياءه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة أوجه (الاول) تقدير الكلام ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فاذا خفت عليه فالقيه في اليم أي فاذا خفت عليه فرعون ومثال حذف الجار قوله تعالى لينذر بأسا شديدا معناه لينذركم ببأس وقوله لينذر يوم التلاق أي لينذركم بيوم التلاق وهذا قول الفراء والزجاج وأبي علي قالوا ويدل عليه قراءة أبي بن كعب يخوفكم بأوليائه (القول الثاني) ان هذا على قول القائل خوفت زيدا عمرا وتقدير الآية يخوفكم أولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول أعطيت الاموال أي أعطيت القوم الاموال قال ابن الانباري وهذا أولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر بأسا أي لينذركم بأسا وقوله لينذر يوم التلاق أي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حرف جر تقول خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود يخوفكم أولياءه (القول الثالث) ان معنى الآية يخوف أولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف أولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون أمره فأما أولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لامره ومراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه وأما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم فالكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثالث عائدة الى الناس في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافوني فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يأمركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس * قوله تعالى (ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم) فيه مسائل

(المسألة الاولى) قرأ نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك في جميع ما في القرآن الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلهم بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري اللغة الجيدة حزنه يحزنه على ما قرأ به أكثر القراء وحجة نافع انهما لغتان يقال حزن يحزن كنصر ينصر وأحزن يحزن كأكرم يكرم لغتان (المسألة الثانية) اختلفوا في سبب نزول الآية على وجوه (الاول) انها نزلت في كفار قريش والله تعالى جعل رسوله آمنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بأن يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم بهذا الصنيع انما يضرون أنفسهم ولا يضرون الله ولا بد من حمل ذلك على انهم لن يضروا النبي وأصحابه من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك ألحقوا أنواعا من الضرر بالنبي عليه الصلاة والسلام والاولى أن يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل أمرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك ويعلو شأنك (الثاني) انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم هي انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب وقعة أحد ويؤيسونهم من النصرة والظفر أو بسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة عليه ولو كان رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول يحزن بسببه قال بعضهم ان قوما من الكفار أسلموا

ثم ارتدوا واشتد ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم وقد كانوا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه عليه السلام ظن انهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله ان ردتهم لا تؤثر في لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن أن يقوى هذا الوجه بامور (الاول) ان المستمر على الكفر لا يوصف بأنه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان (الثاني) ان ارادته تعالى أن لا يجعل لهم حظا في الآخرة لا يليق الا بمن قد آمن فاستوجب ذلك ثم أحبط (الثالث) ان الحزن انما يكون على فوات أمر مقصود فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بايمانهم ثم كفروا حزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوت التكثير بهم فآمنه الله من ذلك وعرّفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان أحواله لا تتغير (القول الرابع) ان المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وأصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال رحمه الله ولا يبعد حمل الآية على جميع أصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين هادوا فدلت هذه الآية على ان حزنه كان حاصلا من كل هؤلاء الكفار (المسألة الثالثة) في الآية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله عن الطاعة والجواب من وجهين (الاول) انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كاد يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه ألا ترى الى قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات (الثاني) ان المعنى لا يحزنوك بخوف أن يضروك ويعينوا عليك ألا ترى الى قوله انهم لن يضروا الله شيئا يعني انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير أنفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم لن يضروا النبي وأصحابه شيئا وقال عطاء يريد لن يضروا أولياء الله شيئا ثم قال تعالى يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة وفيه مسائل (المسألة الاولى) انه رد على المعتزلة وتنصيص على أن الخير والشر بارادة الله تعالى قال القاضي المراد انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين (الاول) انه عدول عن الظاهر (والثاني) بتقدير أن يكون الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال (المسألة الثانية) قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال أصحابنا ذلك جائز والآية دالة على قول أصحابنا لانه قال يريد الله أن لا يجعل لهم حظا في الآخرة فبين ان ارادته متعلقة بهذا العدم قالت المعتزلة المعنى انه تعالى ما أراد ذلك كما قال ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر (المسألة الثالثة) الآية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة * قوله تعالى (ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم)

اعلم انا لو حملنا الآية الاولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الآية على المرتدين لا يبعد أيضا حمل الآية الاولى على المرتدين وحمل هذه الآية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكأنهم أعطوا الايمان وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء وأخذ غيره بدلا عنه ولا يبعد أيضا حمل هذه الآية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الايمان فاذا خلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الآية الاولى ان الذين يسارعون في الكفر لن يضروا الله شيئا وقال في هذه الآية ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا والفائدة في هذا التكرار أمور (أحدها) ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين أولا ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ومثل هذا الانسان لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير (وثانيها) ان أمر الدين أهم الامور وأعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على

الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل أو على الترك في مثل هذا المهم العظيم بأهون الاسباب وأضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم فأمثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم (وثالثها) ان أكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله هذا القدر وهوانه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الآية والله أعلم بمراده * قوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لأنفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين) اعلم أنه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة لتثبيط أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انهم انما ثبطوهم لانهم خوفوهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أحد والله تعالى بين أن أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله ثم بين في هذه الآية ان بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل أولئك الذين قتلوا بأحد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أحد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة فترغيب أولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبن الذين يفرحون فلا يحسبنهم في الاربعة بالياء وضم الباء في قوله يحسبنهم وقرأ نافع وابن عامر بالياء الا قوله فلا تحسبنهم فانه بالتاء وقرأ حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدمناه في سورة البقرة أما الذين قرؤا بالياء المنقطة من تحت فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل يقتضي مفعولين أو مفعولا يسد مسد مفعولين نحو حسبت وقوله حسبت ان زيدا منطلقا وحسبت أن يقوم عمرو فقوله في الآية انما نملي لهم خير لأنفسهم يسد مسد المفعولين ونظيره قوله تعالى أم تحسب ان أكثرهم يسمعون وأما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فأحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو ان الذين كفروا نصب بأنه المفعول الاول وانما نملي لهم بدل عنه وخير لأنفسهم هو المفعول الثاني والتقدير ولا تحسبن يا محمد املاء الذين كفروا خيرا لهم ومثله مما جعل ان مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين أنها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى الطائفتين (المسألة الثانية) ما في قوله انما يحتمل وجهين (أحدهما) أن يكون بمعنى الذي فيكون التقدير لا تحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لأنفسهم وحذف الهاء من نملي لانه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رأيت زيد (والآخر) ان يقال ما مع ما بعدها في تقدير المصدر والتقدير لا تحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير (المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف ما مصدرية واذا كان كذلك فكان حقها في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب وأما في قوله انما نملي لهم فههنا يجب أن تكون متصلة لانها كافة بخلاف الاولى (المسألة الرابعة) معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتأخير قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوت من الدهر ملوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد قال الاصمعي يقال أملى عليه الزمان أي طال وأملى له أي طول له وأمهله قال أبو عبيدة ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار (المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية في مسئلة القضاء والقدر من وجوه (الاول) ان هذا الاملاء عبارة عن اطالة المدة وهي لا شك انها من فعل الله تعالى والآية نص في بيان ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه سبحانه فاعل الخير والشر (الثاني) انه تعالى نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو أن يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على أن الكفر والمعاصي بارادة الله ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين أي انما نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين (الثالث)

انه تعالى أخبر عنهم انهم لا خير لهم فى هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغى والطغيان والاثبات بخلاف مخبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم فى نفسه بطلان مذهب القوم قالت المعتزلة (أما الوجه الاول) فليس المراد من هذه الآية ان هذا الاملاء ليس بخير انما المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من أن يموتوا كما مات الشهداء يوم احد لان كل هذه الآيات فى شأن أحد وفى تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ماتقدم شرحه فى الآيات المتقدمة فبين تعالى ان ابقاء الكافرين فى الدنيا واملاءه لهم ليس بخير لهم من أن يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفى كون هذا الاملاء أكثر خيرية من ذلك القتل أن لا يكون هذا الاملاء فى نفسه خيرا (وأما الوجه الثانى) فقد قالوا ليس المراد من الآية ان الغرض من الاملاء اقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الآية تحتمل وجوها من التاويل (أحدها) أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد ذرأنا لجهنم وقوله وجعلوا لله أندادا ليضلوا عن سبيله وهم مافعلوا ذلك لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتى لك الا لزيادة فى تماديك فى الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك (وثانيها) أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا انما نملى لهم ليزدادوا اثما انما نملى لهم خير لانفسهم (وثالثها) انه تعالى لما أمهلهم مع علمه بأنهم لا يزدادون عند هذا الامهال الا تماديا فى الغى والطغيان أشبه هذا حال من فعل الاملاء لهذا الغرض والمشابهة أحد أسباب حسن المجاز (ورابعها) وهو السؤال الذى ذكره للقوم وهو ان اللام فى قوله ليزدادوا اثما غير محمول على الغرض باجماع الامة اما على قول أهل السنة فلانهم يحيلون تعليل أفعال الله بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التعب والايلام بل عندنا انه تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا يسقط ماذكرتم من الاستدلال ثم بعد هذا قول القائل ما المراد من هذه اللام غير ملتفت اليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذه اللام للتعليل فاذا ابطل ذلك سقط استدلاله (وأما الوجه الثالث) وهو الاخبار والعلم فهو معارض بأن هذا يوجب منع العبد من الفعل لمنع الله منه ويلزم أن يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول ان قوله ولا تحسبن الذين كفروا انما نملى لهم خير معناه نفى الخيرية فى نفس الامر وليس معناه انه ليس خيرا من شئ آخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكره الا عند ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا الا أحد الامرين عرفنا انه لنفى الخيرية لا لنفى كونه خيرا من شئ آخر (وأما السؤال الثانى) وهو تمسكهم بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الآية التى تمسكنا بها خاص والآية التى ذكرتموها عام والخاص مقدم على العام (وأما السؤال الثالث) وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وأيضا فان البرهان العقلى يبطله لانه تعالى لما علم انهم لابد وأن يصيروا موصوفين بازدياد الغى والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فيمتنع أن يريد منهم الايمان ويجب أن يريد منهم ازدياد الغى والطغيان وحينئذ ثبت ان المقصود هو التعليل وانه لا يجوز المصير الى لام العاقبة (وأما السؤال الرابع) وهو التقديم والتأخير فالجواب عنه من ثلاثة أوجه (أحدها) ان التقديم والتأخير ترك للظاهر (وثانيها) قال الواحدى رحمه الله هذا انما يحسن لو جازت قراءة انما نملى لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملى لهم ليزدادوا اثما بالفتح ولم توجد هذه القراءة البتة (وثالثها) انا بينا بالبرهان القاطع العقلى انه يجب أن يكون مراد الله من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتاخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع

(وأما السؤال الخامس) وهو قوله هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه ان عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد فاما أن يفعل تعالى فعلا ليحصل منه شئ آخر فهذا غير ممتنع وأيضا قوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما تنصيص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير اليهم والاحسان اليهم والقوم لا يقولون بذلك فصار الآية حجة عليهم من هذا الوجه (وأما السؤال السادس) وهو المعارضة بفعل الله تعالى فالجواب ان تأثير قدرة الله في ايجاد المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمكن أن يكون العلم مانعا عن القدرة اما في حق العبد فتأثير قدرته في ايجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه فصلح أن يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الآية (المسألة السادسة) اتفق أصحابنا على انه ليس لله تعالى في حق الكافر شئ من النعم الدينية وهل له في حقه شئ من النعم الدنيوية اختلف فيه قول أصحابنا فالذين قالوا ليس له في حقه شئ من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الآية وقالوا هذه الآية دالة على ان اطالة العمر وايصاله الى مراداته في الدنيا ليس شئ منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل أيضا يقرره وذلك لان من أطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام انعاما فاذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شئ منها نعمة حقيقة وأما الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعما في الظاهر وانه لا طريق الى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات الا أن نقول تلك النعم نعم في الظاهر ولكنها نقم وآفات في الحقيقة والله أعلم

* قوله تعالى (ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم)

اعلم أن هذه الآية من بقية الكلام في قصة أحد فأخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعائه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد أبي سفيان فأخبر تعالى ان كل هذه الاحوال صار دليلا على امتياز المؤمن من المنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى منكم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين عن العود الى الجهاد فأخبر سبحانه وتعالى انه لا يجوز في حكمته أن يذركم على ما أنتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم ومن أهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي حتى يميز الخبيث بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي رحمه الله وهما لغتان يقال مزت الشئ بعضه من بعض فانا أميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز أذى عن طريق فهو له صدقة وحجة من قرأ بالتخفيف وفتح الياء ان الميز يفيد فائدة التمييز وهو أخف في اللفظ فكان أولى وحكى أبو زيد عن أبي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق وأيضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرأ بالتشديد ان التشديد للتكثير والمبالغة وفي المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ههنا أولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما (المسألة الثانية) قد ذكرنا ان معنى الآية ما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق واشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب أي المنافق من المؤمن واختلفوا بأي شئ ميز بينهم وذكروا وجوها (أحدها) بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت على ايمانه وعلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره (وثانيها) ان الله وعد بنصرة المؤمنين واذلال الكافرين فلما قوى الاسلام عظمت دولته وذل الكفر وأهله وعند ذلك حصل هذا الامتياز (وثالثها) القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام

وقوله والمنافقين كانوا يغتمون بسبب ذلك (المسألة الثالثة) ههنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل موعود الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب معناه انه سبحانه حكم بأنه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الآية انه لا يجوز أن يحصل ذلك التمييز بأن يطلعكم الله على غيبه فيقول ان فلانا منافق وفلانا مؤمن وفلانا من أهل الجنة وفلانا من أهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فأما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهو من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء أي ولكن الله يصطفي من رسله من يشاء فخصهم باعلامهم ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على أيديهم حتى تميز الفريقان بالامتحان ويحتمل أيضا أن يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال فآمنوا بالله ورسله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع الحوادث المكروهة في قصة أحد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما أجاب عن هذه الشبهة التي ذكرتموها قال فآمنوا بالله ورسله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد أجبنا عنها فلم يبق الا أن تؤمنوا بالله ورسله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي به يتوصل الى الاقرار بنبوة أحد من الانبياء عليهم السلام ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوة كل واحد من الانبياء فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن أقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما أمرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم وهو ظاهر * قوله تعالى

(ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والارض والله بما يعملون خبير) اعلم أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع ههنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة ولا تحسبن بالتاء والباقون بالياء أما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال الزجاج معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه وأما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان (الاول) أن يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ضمير أحد والتقدير ولا يحسبن رسول الله أو لا يحسبن أحد بخل الذين يبخلون خيرا لهم (الثاني) أن يكون فاعل يحسبن هم الذين يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون عليه كقوله من كذب كان شرا له أي الكذب ومثله
اذا نهي السفيه جرى اليه * أي الى السفه وأنشد الفراء

هم الملوك وأبناء الملوك هم * والآخذون به والسادة الاول

فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى عنه بذكر الملوك (المسألة الثانية) هو في قوله هو خيرا لهم تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك لانه لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان للمبتدا حقيقة وللخبر حقيقة وكون حقيقة المبتدا موصوفا بحقيقة الخبر أمر زائد على حقيقة المبتدا وحقيقة الخبر فاذا كانت هذه الموصوفية أمرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة هو (المسألة الثالثة) اعلم أن الآية

دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل أن يكون مالا وأن يكون علما (فالقول الاول) ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى لا يتوهمن هؤلاء البخلاء أن بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم وهو المراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة مع انه لا تبقى تلك الاموال عليهم وهذا هو المراد بقوله ولله ميراث السموات والارض (والقول الثاني) ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته فكان ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى ما في التوراة والانجيل فاذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة ببعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم أن القول الاول أولى ويدل عليه وجهان (الاول) انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز في تفسير هذه الآية ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز فكان هذا أولى (الثاني) انا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه من التوراة انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول أولى

(المسألة الرابعة) أكثر العلماء على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان الآية دالة على الوعيد الشديد في البخل والوعيد لا يليق الا بالواجب (وثانيها) انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز أن يذم فاعله وان يعاب به (وثالثها) وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لانه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناهي فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل بخلا لزم أن يكون الله تعالى موصوفا بالبخل لا محالة تعالى الله عز وجل عنه علوا كبيرا (ورابعها) قال عليه الصلاة والسلام وأي داء أدوأ من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف (وخامسها) انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال كله العظيم أن لا يتخلص من البخل الا باخراج الكل (وسادسها) انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الآية ان البخل عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب أقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى أقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بأبواب الزكاة ومنها ما اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم فههنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعه عنهم لان ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ومنها اذا صار أحد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه أن يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركه يكون من باب البخل والله أعلم ثم قال تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة وفيه مسائل (المسألة الاولى) في تفسير هذا الوعيد وجوه (الاول) أن يحمل هذا على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في أعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق تلتوي في أعناقهم ويجوز أيضا أن تلتوي تلك الحيات في سائر أبدانهم فأما ما يصير من ذلك في أعناقهم فعلى جهة انهم كانوا التزموا أداء الزكاة ثم امتنعوا عنها وأما ما يلتوي منها في سائر أبدانهم فعلى جهة انهم كانوا يضمون تلك الاموال الى أنفسهم فعوضوا منها بأن جعلت حيات التوت عليهم كانهم قد التزموها وضموها الى أنفسهم ويمكن أن يكون الطوق طوقا من نار يجعل في أعناقهم ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن ابن عباس رضي الله عنهما تجعل تلك الزكاة الممنوعة في عنقه كهيئة الطوق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكاة التي بخلت في الدنيا بي (القول الثاني) في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان يأتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ما روى عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطوقونه

لذية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة أى يؤمرون بأداء ما منعوا حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا (والقول الثالث) ان قوله سيطوقون ما بخلوا به أى سيلزمون اثمه فى الآخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان ثم أطواقا يقال منه فلان كالطوق فى رقبة فلان والعرب يعبرون عن تأكيد الزام الشئ بتصييره فى العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا الامر فى عنقك قال تعالى وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه (القول الرابع) اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل فى رقابهم طوقا من نار قال عليه الصلاة والسلام من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجمه الله بلجام من النار يوم القيامة والمعنى انهم عوقبوا فى أفواههم وألسنتهم بهذا اللجام لانهم لم ينطقوا بأفواههم وألسنتهم بما يدل على الحق واعلم أن تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود والنصارى موصوفون بالبخل فى القرآن مذمومون به قال تعالى فى صفتهم أم لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا وقال أيضا فيهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وأيضا ذكر عقيب هذه الآية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء وذلك من أقوال اليهود ولا يبعد أيضا أن تكون الآية عامة فى البخل بالعلم وفى البخل بالمال ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا (المسألة الثانية) قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من يلزمه هذه الحقوق ولا تسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة أما قوله بل هو شر لهم فلانه يؤدى الى حرمان الثواب وحصول النار وأما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة فهو صريح بالوعيد واعلم أن الكلام فى هذه المسألة تقدم فى سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان (الاول) وله ما فيهما مما يتوارثه أهلهما من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه فى سبيله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه (والثانى) وهو قول الاكثرين المراد انه يفنى أهل السموات والارض وتبقى الاملاك ولا مالك لها الا الله فجرى هذا مجرى الوراثة اذ كان الخلق يدعون الاملاك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا أحدا كان هو الوارث لها والمقصود من الآية انه يبطل ملك جميع المالكين الا ملك الله سبحانه وتعالى فيصير كالميراث قال ابن الانبارى يقال ورث فلان علم فلان اذا انفرد به بعد ان كان مشاركا فيه وقال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى انفراده بذلك الامر بعد ان كان داود مشاركا له فيه وغالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرأ ابن كثير وأبو عمرو بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليه والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب وذلك لان ما قبل هذه الآية خطاب وهو قوله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة أقرب اليه من الخطاب قال صاحب الكشاف الياء على طريقة الالتفات وهى أبلغ فى الوعيد

* قوله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت أيديكم وان الله ليس بظلام للعبيد) اعلم أن فى كيفية النظم وجهين (الاول) انه تعالى لما أمر المكلفين فى هذه الآيات ببذل النفس وبذل المال فى سبيل الله وبالغ فى تقرير ذلك شرع بعد ذلك فى حكاية شبهات القوم فى الطعن فى نبوته (فالشبهة الاولى) انه تعالى لما أمر بانفاق الاموال فى سبيله قالت الكفار انه تعالى لو طلب الانفاق فى تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا لان الذى يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله تعالى محالا كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا وذلك يدل على أن محمدا كاذب فى اسناد هذا الطلب الى الله تعالى (الوجه الثانى) فى طريق النظم ان أمة موسى عليه السلام كانوا اذا أرادوا التقرب بأموالهم الى الله تعالى فكانت تجىء نار من السماء فتحرقها فالنبى صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال فى سبيل الله قالوا له لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج

في اصلاح دينه الى أموالنا بل لو كنت نبيا لكنت تطلب أموالنا لاجل أن تجيئها نار من السماء فتحرقها
فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست بنبي فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنه
يبعد من العاقل أن يقول ان الله فقير ونحن أغنياء بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء
أو على سبيل الالزام وأكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود روى انه صلى الله عليه وسلم كتب
مع أبي بكر الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وأن يقرضوا الله قرضا
حسنا فقال فنحاص اليهودي ان الله فقير حتى سألنا القرض فلطمه أبو بكر في وجهه وقال لولا الذي بيننا
وبينكم من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الآية
تصديقا لابي بكر رضي الله عنه وقال آخرون لما أنزل الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا
فيضاعفه له أضعافا كثيرة قالت اليهود نرى اله محمد يستقرض منا فنحن اذا أغنياء وهو فقير وهو ينهانا
عن الربا ثم يعطينا الربا وأرادوا قوله فيضاعفه له أضعافا كثيرة واعلم أنه ليس في الآية تعيين هذا القائل
الا ان العلماء نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا
ان يد الله مغلولة يعنون انه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الآية (وثانيها)
ما روى في الخبر انهم تكلموا بذلك على ما رويناه في قصة أبي بكر (وثالثها) ان القول بالتشبيه غالب على
اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن اثبات هذا
الاصل عجز عن بيان انه غني وليس بفقير (والوجه الرابع) ان موسى عليه السلام لما طلب منهم
أن يوافقوه في مجاهدة الاعداء قالوا اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون وعيسى عليه السلام
لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فأي حاجة به الى جهادنا وكذا ههنا ان محمدا عليه
الصلاة والسلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا لما كان الاله غنيا فأي حاجة به الى أموالنا فكان
اسنادهم هذه الشبهة الى اليهود لائقا من هذا الوجه وان كان لا يمتنع أن يكون غيرهم من الجهال قد قال
ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعني لو صدق محمد في ان الاله
يطلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار أو ذكروه على سبيل
الاستهزاء والسخرية فأما أن يقول العاقل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد (المسألة الثانية)
هذه الآية تدل على انه تعالى سميع للاقوال ونظيره قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك (المسألة
الثالثة) ظاهر الآية يدل على ان قائل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال الذين قالوا وظاهر هذا
القول يفيد الجمع وأما ما روى ان قائل هذا القول هو فنحاص اليهودي فهذا يدل على ان غيره لم يقل ذلك
فلما شهد الكتاب ان القائلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسائل
(المسألة الاولى) قرأ حمزة سيكتب بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام على معنى
سيكتب قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه تعالى قال صاحب الكشاف وقرأ الحسن والاعرج
سيكتب بالياء وتسمية الفاعل (المسألة الثانية) هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها (أحدها)
أن يكون المراد من كتبه عليهم اثبات ذلك عليهم وأن لا يلغي ولا يطرح وذلك لان الناس اذا أرادوا اثبات
الشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه والله تعالى جعل الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم
(الثاني) سنكتب ما قالوا في الكتب التي تكتب فيها أعمالهم ليقرؤا ذلك في جرائد أعمالهم يوم القيامة
(والثالث) عندي فيه احتمال آخر وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل في القرآن حتى يعلم الخلق
الى يوم القيامة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجدهم في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بكل ما قدروا
عليه ثم قال وقتلهم الانبياء بغير حق أي ونكتب قتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسألتان (المسألة الاولى)
الفائدة في ضم انهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله تعالى بالفقر هي بيان ان جهل هؤلاء ليس مخصوصا
بهذا الوقت بل هم منذ كانوا مصرون على الجهالات والحماقات (المسألة الثانية) في اضافة قتل الانبياء

الى هؤلاء وجهان (أحدهما) سنكتب ما قال هؤلاء ونكتب ما فعله أسلافهم فنجازي الفريقين بما هو أهله كقوله تعالى واذ قتلتم نفسا أى قتلها أسلافكم واذ نجيناكم من آل فرعون واذ فرقنا بكم البحر والفاعل لهذه الاشياء هو أسلافهم والمعنى انه سيحفظ على الفريقين معا أقوالهم وأفعالهم (والوجه الثانى) سنكتب على هؤلاء ما قالوا بأنفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل آبائهم الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وعن الشعبى ان رجلا ذكر عنده عثمان رضى الله عنه وحسن قتله فقال الشعبى صرت شريكا فى دمه ثم قرأ الشعبى قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم قتلتموهم فنسب لهؤلاء قتلهم وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة سيكتب على لفظ مالم يسم فاعله وقتلهم الانبياء برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء المنقطة من تحت والباقون سنكتب ونقول بالنون (المسألة الثانية) المراد انه تعالى ينتقم من هذا القائل بأن يقول له ذق عذاب الحريق كما أذقت المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المؤلم (المسألة الثالثة) يحتمل أن يقال له هذا القول عند الموت أو عند الحشر أو عند قراءة الكتاب ويحتمل أن يكون هذا كناية عن حصول الوعيد وان لم يكن هناك قول (المسألة الرابعة) لقائل أن يقول انهم أوردوا سؤالا وهو ان من يطلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك محال فوجب أن يقال انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح فى كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقا فى ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فأين الجواب عنها وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول أصحابنا من أهل السنة والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد أن يأمر الله تعالى عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى أغنى الاغنياء وان فرعنا على قول المعتزلة فى انه تعالى يراعى المصالح لم يبعد أن يكون فى هذا التكليف أنواع من المصالح العائدة الى العباد (منها) ان انفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب وذلك من أعظم المنافع فانه اذا مات فلو بقى فى قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتألم روحه بتلك المفارقة (ومنها) ان يتوسل بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد (ومنها) ان بسبب الانفاق يصير القلب فارغا عن حب ماسوى الله وبقدر مايزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله وذلك رأس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله فى القرآن وبينها مرارا وأطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وقال والآخرة خير وأبقى وقال ورضوان من الله أكبر وقال فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان ايراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت أيديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت أيديكم أى هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر وأقدمتم على قتل الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا (المسألة الثانية) قال الجبائى الآية تدل على ان فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير أن لا يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز أن يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب ان ماذكرتم معارض بمسألة الداعى ومسألة العلم على ما شرحناه مرارا وأطوارا (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول وما ربك بظلام للعبيد يفيد نفى كونه ظلاما ونفى الصفة يوهم بقاء الاصل فهذا يقتضى ثبوت أصل الظلم أجاب القاضى عنه بأن العذاب الذى توعد بأن يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يؤكد ماذكرنا ان ايصال العقاب اليهم يكون ظلما لو لم يكونوا مذنبين (المسألة الرابعة) اعلم أن ذكر الايدى على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا أن اليد لما كانت آلة الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز ثم فى هذه الآية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال بما قدمت أيديكم وفى آية أخرى ذكر بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت يداك والكل حسن

متعارف في اللغة * قوله تعالى (الذين قالوا ان الله عهد الينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين) اعلم أن هذه هي الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله عهد الينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار وأنت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب أن لا تكون من الانبياء فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهوذا وزيد بن التابوت وفنحاص بن عازورا وغيرهم أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وانه تعالى أنزل عليك كتابا وقد عهد الله الينا في التوراة أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار ويكون لها دوي خفيف تنزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الآية قال عطاء كانت بنو اسرائيل يذبحون لله فيأخذون الثروب وأطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف ولا دخان لها فتأكل ذلك القربان واعلم ان للعلماء فيما ادعاه اليهود قولان (الاول) وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال في التوراة من جاءكم يزعم انه نبي فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار الا المسيح ومحمدا عليهما السلام فانهما اذا أتياكم فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير قربان تأكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت (القول الثاني) ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ويدل عليه وجوه (أحدها) انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبياء هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت أشياء سوى هذا القربان (وثانيها) ان نزول هذه النار وأكلها القربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة أو لم تظهر (وثالثها) انه اما أن يقال انه جاء في التوراة ان مدعي النبوة وان جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله الا أن يجيء بهذه المعجزة المعينة أو يقال جاء في التوراة ان مدعي النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار أو شيء آخر والاول باطل لان على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن أيضا في هذه المعجزة المعينة (وأما الثاني) فانه يقتضي توقيف الصدق على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة المعينة فكان اعتبار هذه المعجزة عبثا ولغوا فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله أعلم (المسألة الثانية) في محل الذين وجوه (أحدها) قال الزجاج الجر وهذا نعت العبيد والتقدير وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا (وثانيها) ان التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا (وثالثها) أن يكون رفعا بالابتداء والتقدير هم الذين قالوا ذلك (المسألة الثالثة) قال الواحدي رحمه الله القربان البر الذي يتقرب به الى الله وأصله المصدر من قولك قرب قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب به ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان أي بها يتقرب الى الله ويستشفع في الحاجة لديه واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة فقال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنه تعالى بين بهذه الدلائل انهم يطلبون هذه المعجزة لا على سبيل الاسترشاد بل على سبيل التعنت وذلك لان أسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل زكرياء وعيسى ويحيى عليهم السلام وهم أظهروا هذا المعجز ثم ان اليهود سعوا في قتل زكرياء ويحيى ويزعمون انهم قتلوا عيسى عليه السلام أيضا وذلك يدل على ان أولئك القوم انما طلبوا هذا المعجز من أولئك الانبياء على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم ثم ان هؤلاء

المتأخرين راضون بأفعال أولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوه وهذا يقتضي كون هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه الصلاة والسلام متعنتين واذا ثبت ان طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكمة الله اسعافهم بذلك لاسيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب شاف عن هذه الشبهة (المسألة الثانية) انما قال قد جاءكم رسل من قبلي ولم يقل جاءتكم رسل لان فعل المؤنث يذكر اذا تقدمه (المسألة الثالثة) المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان الذي تأكله النار واعلم أنه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم بل قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم والفائدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تأكله النار فلو ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لهم ان الانبياء المتقدمين أتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم عند عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا أما لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما أتوا بالبينات فقد أتوا بالموجب للتصديق ولما أتوا بهذا القربان فقد أتوا بالشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله جاءكم بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله أعلم * قوله تعالى

(فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاؤا بالبينات والزبر والكتاب المنير كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور)

في قوله فان كذبوك وجوه (أحدها) فان كذبوك في قولك ان الانبياء المتقدمين جاؤا الى هؤلاء اليهود بالقربان الذي تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابراهيم وشعيب وغيرهم (والثاني) ان المراد فان كذبوك في أصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ولعل هذا الوجه أوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في أصل النبوة أعظم ولانه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس امرا مختصا به من بين سائر الانبياء بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب اليهم كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من أولئك الامم واحتملوا ايذاءهم في جنب تأدية الرسالة فكن متأسيا بهم سالكا مثل طريقتهم في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت طابت وخفت فأما البينات فهي الحجج والمعجزات وأما الزبر فهي الكتب وهي جمع زبور والزبور الكتاب بمعنى المزبور أي المكتوب يقال زبرت الكتاب أي كتبته وكل كتاب زبور وقال الزجاج الزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا الاشبه أن يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرأ ابن عباس وبالزبر أعاد الباء للتأكيد وأما المنير فهو من قولك أنرت الشئ أي أوضحته وفي الآية مسألتان (المسألة الاولى) المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي أن يقال ان معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على أن احدا من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم فالتوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شئ منها معجزة وأما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا أحد خواص الرسول عليه الصلاة والسلام (المسألة الثانية) عطف الكتاب المنير على الزبر مع أن الكتاب المنير لابد وأن يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان الكتاب المنير أشرف الكتب وأحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة أو كونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل

أن يكون المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التوراة والانجيل والزبور قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت اعلم أن المقصود من هذه الآية تأكيد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين (أحدهما) ان عاقبة الكل الموت وهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شئ منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه (والثاني) ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن عن المسئ ويتوفر على عمل كل واحد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في قوله كل نفس ذائقة الموت سؤال وهو ان الله تعالى يسمى بالنفس قال تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك وأيضا النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وأيضا قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وذلك يقتضى أن لا يموت الداخلون في هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضى موت الكل وأيضا يقتضى وقوع الموت لاهل الجنة ولاهل النار لانهم كلهم نفوس وجوابه ان المراد بالآية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز فان هذا المعنى لا يتأتى الا فيهم وأيضا العام بعد التخصيص يبقى حجة (المسألة الثانية) ذائقة فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا أضيف الى اسم وأريد به الماضى لم يجز فيه الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو أمس فان أردت به الحال او الاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيد غدا وضارب زيدا غدا قال تعالى هل هن كاشفات ضره وكاشفات ضره قرئ بالوجهين لانه للاستقبال وروى عن الحسن انه قرأ ذائقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرأ الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله ولا ذاكر الله الا قليلا وتمام الكلام في هذه المسألة يأتي في سورة النساء عند قوله ظالمي أنفسهم ان شاء الله تعالى (المسألة الثالثة) زعمت الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسمانية وذلك لان هذه الحياة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية ولا تزال تستمر هذه الحالة الى أن تفنى الرطوبة الاصلية فتنطفئ الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحياة قالوا وقوله كل نفس ذائقة الموت يدل على أن النفوس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة الموت والذائق لا بد وأن يكون باقيا حال حصول الذوق والمعنى ان كل نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على أن النفس غير البدن وعلى أن النفس لا تموت بموت البدن وأيضا لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على أن ضرورة الموت مختصة بالحياة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك فانه روى عن ابن عباس انه قال لما نزل قوله تعالى كل من عليها فان قالت الملائكة مات أهل الارض ولما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت قالت الملائكة متنا (المسألة الرابعة) قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت يدل على أن المقتول يسمى بالميت وانما لا يسمى المذكى بالميت بسبب التخصيص بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون أجوركم يوم القيامة بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيامة لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وبخوف الانقطاع والزوال والاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيامة لان هنالك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا ألم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا ألم خالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات وتخفيفات وانما الألم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيامة نعوذ بالله منه ثم قال تعالى فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز الزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح والزح هو الجذب بعجلة وهذا تنبيه على أن الانسان حين ما كان في الدنيا كأنه كان في النار وما ذاك الا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن واعلم أنه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الخلاص عن العذاب

والوصول

والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية التى لا مطلوب بعدها وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موضع سوط فى الجنة خير من الدنيا وما فيها واقرأ قوله تعالى فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وقال عليه الصلاة والسلام من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليؤت الى الناس ما يحب أن يؤتى اليه ثم قال وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور الغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه الله الدنيا بالمتاع الذى يدلس به على المستام ويغر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير ان هذا فى حق من آثر الدنيا على الآخرة وأما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع والله أعلم واعلم أن فساد الدنيا من وجوه (أولها) انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه أزيد من سروره لاجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بأنه هل ينتفع به أم لا (وثانيها) ان الانسان كلما كان وجدانه بمرادات الدنيا أكثر كان حرصه فى طلبها أكثر وكلما كان الحرص أكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد فان الانسان يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته (وثالثها) ان الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التى هى أعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه الوجوه الثلاثة علمت ان الدنيا متاع الغرور وانها كما وصفها أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه حيث قال لين مسها قاتل سمها وقال بعضهم الدنيا ظاهرها مطية السرور وباطنها مطية الشرور * قوله تعالى (لتبلون فى أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور) اعلم أنه تعالى لما سلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد فى تسليته بهذه الآية فبين ان الكفار بعد أن آذوا الرسول والمسلمين يوم أحد فسيؤذونهم أيضا فى المستقبل بكل طريق يمكنهم من الايذاء بالنفس والايذاء بالمال والغرض من هذا الاعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لان الانسان اذا لم يعلم نزول البلاء عليه فاذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه اما اذا كان عالما بأنه سينزل فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه أما قوله لتبلون فى أموالكم وأنفسكم ففيه مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى رحمه الله اللام لام القسم والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون ولم تكسر لالتقاء الساكنين لانها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة (المسألة الثانية) لتبلون لتختبرن ومعلوم انه لا يجوز فى وصف الله تعالى الاختبار لانه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردى ولكن معناه فى وصف الله تعالى انه يعامل العبد معاملة المختبر (المسألة الثالثة) اختلفوا فى معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار ومن حيث الزموا الصبر فى الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهى الصلاة والزكاة والجهاد قال القاضى والظاهر يحتمل كل واحد من الامرين فلا يمتنع حمله عليهما وأما قوله ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا فالمراد منه أنواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين وذلك لانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة وكانوا يطعنون فى الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما يقدرون عليه ولقد هجاه كعب ابن الاشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وأما المشركون فهم كانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول ويجمعون العساكر على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن نصرته فيجب أن يكون الكلام محمولا على الكل اذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الثانى ثم قال تعالى عطفا على الامرين وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال المفسرون بعث الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر الى فنحاص اليهودى يستمده فقال فنحاص

قد احتاج ربك الى أن تمده فهم أبو بكر رضى الله عنه أن يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا تغلبن على شئ حتى ترجع الى فتذكر أبو بكر رضى الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية (المسألة الثانية) للآية تأويلان (الاول) ان المراد منه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء فى النفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقابلة وانما أوجب الله تعالى ذلك لانه أقرب الى دخول المخالف فى الدين كما قال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وقال قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وقال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وقال فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل وقال ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم قال الواحدى رحمه الله كان هذا قبل نزول آية السيف قال القفال رحمه الله الذى عندى ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة أحد والمعنى انهم امروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم فى كثير من الاحوال والامر بالقتال لا ينافى الامر بالمصابرة على هذا الوجه واعلم أن قول الواحدى ضعيف والقول ما قاله القفال (الوجه الثانى) فى التأويل أن يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم فأمروا بالصبر على مشاق الجهاد والجرى على نهج أبى بكر رضى الله عنه فى الانكار على اليهود والاتقاء عن المداهنة مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار (المسألة الثالثة) الصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغى فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقيبه التقوى لان الانسان انما يقدم على الصبر لاجل انه يريد الاتقاء عما لا ينبغى وفيه وجه آخر وهو ان المراد من الصبر هو أن مقابلة الاساءة بالاساءة تفضى الى ازدياد الاساءة فأمر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا وامر بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة (المسألة الرابعة) قوله من عزم الامور أى من صواب التدبير الذى لا شك فى ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغى لكل عاقل أن يعزم عليه فتأخذ نفسه لا محالة به والعزم كأنه من جملة الحزم وأصله من قول الرجل عزمت عليك أن تفعل كذا أى ألزمته اياه لا محالة على وجه لا يجوز له الترخص فى تركه فما كان من الامور حميد العاقبة معروفا بالرشد والصواب فهو من عزم الامور لانه مما لا يجوز لعاقل أن يترخص فى تركه ويحتمل وجها آخر وهو أن يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه أى الزمتم الاخذ به والله أعلم * قوله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون) اعلم أن فى كيفية النظم وجهين (الاول) انه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة فى نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وأجاب عنها اتبعه بهذه الآية وذلك لانه تعالى أوجب عليهم فى التوراة والانجيل على أمة موسى وعيسى عليهما السلام ان يشرحوا ما فى هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن فى نبوته ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه (الثانى) انه تعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الاذى من أهل الكتاب وكان من جملة ايذائهم للرسول عليه الصلاة والسلام انهم كانوا يكتمون ما فى التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته فكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة فبين ان هذا من تلك الجملة التى يجب فيها الصبر وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو بكر وعاصم وأبو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية عن أهل الكتاب وقرأ الباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذى كان حاصلا فى وقت أخذ الميثاق أى فقال لهم لتبيننه ونظيره هذه الآية قوله واذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله بالتاء والياء وأيضا قوله وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض (المسألة الثانية) الكلام فى كيفية أخذ

الميثاق قد تقدم فى الآية المتقدمة وذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام أوردوا الدلائل فى جميع أبواب التكاليف وألزموهم قبولها فالله سبحانه وتعالى انما أخذ الميثاق منهم على لسان الانبياء عليهم الصلاة والسلام فذلك التوكيد والالزام هو المراد بأخذ الميثاق وعن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ان أصحاب عبد الله يقرؤن واذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم واعلم أن الزام هذا الاظهار لاشك انه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما فى الكتاب والله أعلم (المسألة الثالثة) الضمير فى قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه الى ماذا يعود فيه قولان * قال سعيد بن جبير والسدى هو عائد الى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا الى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة يعود الى الكتاب فى قوله أوتوا الكتاب أى أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما فى التوراة والانجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم (المسألة الرابعة) اللام لام التأكيد يدخل على اليمين تقديره استحلفهم ليبيننه (المسألة الخامسة) انما قال ولا تكتمونه ولم يقل ولا تكتمنه لان الواو واو الحال دون واو العطف والمعنى لتبيننه للناس غير كاتمين فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما أمر بالبيان كان الامر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة فى ذكر النهى عن الكتمان قلنا المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والانجيل والمراد من النهى عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة (المسألة السادسة) اعلم أن ظاهر هذه الآية وان كان مختصا باليهود والنصارى فانه لا يبعد أيضا دخول المسلمين فيه لانهم أهل القران وهو أشرف الكتب حكى ان الحجاج أرسل الى الحسن وقال ما الذى بلغنى عنك فقال ما كل الذى بلغك عنى قلته ولا كل ما قلته بلغك قال أنت الذى قلت ان النفاق كان مقموعا فأصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذى حملك على هذا ونحن نكرهه قال لان الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه قال عليه الصلاة والسلام من كتم علما عن أهله ألجم بلجام من نار وعن على رضى الله عنه ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون والمراد انهم لم يراعوه ولم يلتفتوا اليه والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينه والقاؤه بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه انهم أخفوا الحق ليتوسلوا به الى وجدان شئ من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم أو لجر منفعة أو لتقية وخوف أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد * قوله تعالى (لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ولله ملك السموات والارض والله على كل شئ قدير)

اعلم أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين أشركوا أذى كثيرا فبين تعالى ان من جملة أنواع هذا الاذى انهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة ولاشك ان الانسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه الاحوال فأمر النبى عليه الصلاة والسلام بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة وعاصم والكسائى بالتاء المنقطة من فوق وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا فى قوله فلا تحسبنهم أما القراءة الاولى ففيها وجهان (أحدهما) أن يقرأ كلاهما بفتح الباء (والثانى) أن يقرأ كلاهما بضم الباء فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير لا تحسبن يا محمد أو أيها السامع ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون والثانى بمفازة وقوله فلا تحسبنهم بمفازة تأكيد للاول وحسنت اعادته لطول الكلام كقولك لا تظن زيدا اذا جاءك وكلمك فى كذا وكذا فلا تظنه صادقا وأما القراءة الثانية وهى بالياء المنقطة من تحت

فى قوله ولا يحسبن فنيها أيضا وجهان (الاول) بفتح الباء وبضمها فيما جعل الفعل للرسول صلى الله عليه وسلم والباقى كما علمت (والوجه الثانى) بفتح الباء فى الاول وضمها فى الثانى وهو قراءة أبى عمرو ووجهه انه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكروا واحدا من مفعوليه ثم أعاد قوله فلا تحسبن بضم الباء وقوله هم رفع باسناد الفعل اليه والمفعول الاول محذوف والتقدير ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة من العذاب (المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى وصف هؤلاء القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضا أن يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها (الاول) ان هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الاغمار من الناس و يفرحون بهذا الصنع ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس وأنت اذا أنصفت عرفت ان أحوال أكثر الخلق كذلك فانهم يأتون بجميع وجوه الحيل فى تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل العفاف والصدق والدين (الثانى) روى انه عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شئ مما فى التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه وأروه انهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يثنى عليهم بذلك فأطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى ان هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك أن تثنى عليهم بالصدق والوفاء (الثالث) يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين ابراهيم حيث ادعوا ان ابراهيم عليه السلام كان على اليهودية وانهم على دينه (الرابع) انه نزل فى المنافقين فانهم يفرحون بما أتوا من اظهار الايمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث انهم كانوا يتوصلون بذلك الى تحصيل مصالحهم فى الدنيا ثم كانوا يتوقعون من النبى عليه الصلاة والسلام أن يحمدهم على الايمان الذى ما كان موجودا فى قلوبهم (الخامس) قال أبو سعيد الخدرى نزلت فى رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فاذا قدم اعتذروا اليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا أن يثنى عليهم كما كان يثنى على المسلمين المجاهدين (السادس) المراد منه كتمانهم ما فى التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالاقرار بنبوته ودينه ثم انهم فرحوا بكتمانهم لذلك واعراضهم عن نصوص الله ثم زعموا انهم أبناء الله وأحباؤه وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة واعلم أن الاولى أن يحمل على الكل لان جميع هذه الامور مشتركة فى قدر واحد وهو ان الانسان يأتى بالفعل الذى لا ينبغى ويفرح به ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله (المسألة الثالثة) فى قوله بما أتوا بحثان (الاول) قال الفراء قوله بما أتوا يريد فعلوه كقوله واللذان يأتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا أى فعلت قال صاحب الكشاف أتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى انه كان وعده مأتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة أبى يفرحون بما فعلوا (البحث الثانى) قرئ آتوا بمعنى أعطوا وعن على رضى الله عنه بما أوتوا (المسألة الرابعة) قوله بمفازة من العذاب أى بمنجاة منه من قولهم فاز فلان اذا نجا وقال الفراء أى ببعد من العذاب لان الفوز معناه التباعد من المكروه وذكر ذلك فى قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب أليم ولا شبهة ان الآية واردة فى الكفار والمنافقين الذين أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على أذاهم ثم قال ولله ملك السموات والارض والله على كل شئ قدير أى لهم عذاب أليم ممن له ملك السموات والارض فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب * قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب) اعلم أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والارواح من الاشتغال بالخلق الى الاستغراق فى معرفة الحق فلما طال الكلام فى تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى انارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية

قال ابن عمر قلت لعائشة اخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت وأطالت ثم قالت
كل أمره عجب أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي ثم قال لي يا عائشة هل لك أن تأذني لي
الليلة في عبادة ربي فقلت يارسول الله اني لاحب قربك وأحب مرادك قد أذنت لك فقام الى قربة من ماء
في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي
حتى رأيت دموعه قد بلت الارض فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال له يارسول الله أتبكي
وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يابلال أفلا اكون عبدا شكورا ثم قال مالي
لا أبكي وقد أنزل الله في هذه الليلة ان في خلق السموات والارض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها
وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
اذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر الى السماء ويقول ان في خلق السموات والارض وحكي ان الرجل من بني
اسرائيل كان اذا عبد الله ثلاثين سنة أظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فما أظلته السحابة فقالت له
امه لعل فرطة صدرت منك في مدتك قال ما أذكر قالت لعلك نظرت مرة الى السماء ولم تعتبر قال نعم قالت
فما أتيت الا من ذلك واعلم أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة وذكرها هنا أيضا وختم هذه
الآية في سورة البقرة بقوله لآيات لقوم يعقلون وختمها ههنا بقوله لآيات لاولي الالباب وذكر في سورة
البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة أنواع أخرى حتى كان المجموع ثمانية أنواع من الدلائل وههنا
اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض والليل والنهار فهذه أسئلة ثلاثة (السؤال
الاول) ما الفائدة في اعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين (والسؤال الثاني) لم اكتفى ههنا
باعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية (والسؤال الثالث) لم قال هناك لقوم يعقلون وقال
ههنا لاولي الالباب فأقول والله أعلم بأسرار كتابه ان سويداء البصيرة تجري مجرى سواد البصر فكما ان
سواد البصر لا يقدر أن يستقصي في النظر الى شيئين بل اذا حدق بصره نحو شيء تعذر عليه في تلك
الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر فكذلك ههنا اذا حدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول
امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات
الى المعقولات المختلفة أكثر كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التعقلات والادراكات أكثر فعلى هذا
السالك الى الله لابد له في أول الامر من تكثير الدلائل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله
بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله فالسالك في أول أمره كان طالبا لتكثير الدلائل
فعند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل حتى اذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب
بغير الله كمل فيه تجلي أنوار معرفة الله واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى والنعلان
هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة أمر بخلعهما وقيل له انك تريد أن
تضع قدميك في وادي قدس الوحدانية فاترك الاشتغال بالدلائل اذا عرفت هذه القاعدة فذكر في سورة
البقرة ثمانية أنواع من الدلائل ثم أعاد في هذه السورة ثلاثة أنواع منها تنبيها على أن العارف بعد صيرورته
عارفا لابد له من تقليل الالتفات الى الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول فكان الغرض
من اعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف البقية التنبيه على ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى في هذه الآية
الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمسة الباقية التي هي الدلائل الارضية وذلك لان الدلائل السماوية
أقهر وأبهر والعجائب فيها أكثر وانتقال القلب منها الى عظمة الله وكبريائه أشد ثم ختم تلك الآية بقوله
لقوم يعقلون وختم هذه الآية بقوله لاولي الالباب لان العقل له ظاهر وله لب ففي أول الامر يكون عقلا
وفي كمال الحال يكون لبا وهذا أيضا يقوي ما ذكرناه فهذا ما خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه العظيم
الكريم الحكيم * قوله تعالى (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ربنا انك من تدخل النار فقد

آخر آية وما للظالمين من أنصار) اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية وأصناف العبودية ثلاثة أقسام التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله تعالى يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضاء وقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض اشارة الى عبودية القلب والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع فاذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر والجنان في الفكر كان هذا العبد مستغرقا بجميع اجزائه في العبودية فالآية الاولى دالة على كمال الربوبية وهذه الآية دالة على كمال العبودية فما أحسن هذا الترتيب في جذب الارواح من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار من جانب عالم الغرور الى جناب الملك الغفور ونقول في الآية مسائل (المسألة الاولى) للمفسرين في هذه الآية قولان (الاول) أن يكون المراد منه كون الانسان دائم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة (والقول الثاني) ان المراد من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال القعود فان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى انهم لا يتركون الصلاة في شيء من الاحوال والحمل على الاول أولى لان الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه الصلاة والسلام من أحب أن يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله (المسألة الثانية) يحتمل أن يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان وأن يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل أن يكون المراد الجمع بين الامرين (المسألة الثالثة) قال الشافعي اذا صلى المريض مضطجعا وجب أن يصلي على جنبه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه بل يصلي مستلقيا حتى اذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي رضي الله عنه ظاهر هذه الآية وهو انه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا الوضع أولى واعلم أن فيه دقيقة طبية وهو انه ثبت في المباحث الطبية أن كون الانسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر وأما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع منه وهذا المقام يراد فيه التدبر والتفكر ولان الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المغرق فكان هذا الوضع أولى لكونه أقرب الى اليقظة والى الاشتغال بالذكر (المسألة الرابعة) محل على جنوبهم نصب على الحال عطفا على ما قبله كأنه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت ان الذكر لا يكمل الا مع الفكر لا جرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم انه تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر لم يرغب في الفكر في الله بل رغب في الفكر في أحوال السموات والارض وعلى وفق هذه الآية قال عليه الصلاة والسلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة انما يمكن وقوعه على نعت المخالفة فاذن نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه عرف ربه معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه أما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة فاذن لا يتصور حقيقته الا بالسلوب فنقول انه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل الى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في الله وأمر بالتفكر في المخلوقات فلهذه الدقيقة أمر الله في هذه الآيات بذكره ولما ذكر الفكر لم يأمر بالفكر فيه بل أمر بالفكر في مخلوقاته (المسألة الثانية) اعلم ان الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة انما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله فكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل ولذلك ان

العامى يعظم اعتقاده فى القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا اجماليا اما المفسر المحقق الذى لا يزال يطلع
فى كل آية على أسرار عجيبة ودقائق لطيفة فانه يكون اعتقاده فى عظمة القرآن أكمل اذا عرفت هذا
فنقول دلائل التوحيد محصورة فى قسمين دلائل الآفاق ودلائل الانفس ولا شك ان دلائل الآفاق أجل
وأعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض أكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك لا جرم أمر
فى هذه الآية بالفكر فى خلق السموات والارض لان دلائلها أعجب وشواهدها أعظم وكيف لا نقول ذلك
ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من أوراق شجرة رأى فى تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا فى وسطها
ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة الى الجانبين ثم يتشعب منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب
من كل عرق عروق أخر حتى تصير فى الدقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق فى تدبير تلك
الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة واسرارا عجيبة وان الله تعالى أودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر
الارض ثم ان ذلك الغذاء يجرى فى تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من أجزاء تلك الورقة جزء من
أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو أراد الانسان أن يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية
التدبير فى ايجادها وايداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف
على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة الى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر
والنجوم والى الارض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة
بالنسبة الى هذه الاشياء كالعدم فاذا عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشئ الحقير عرف انه لا سبيل له
البتة الى الاطلاع على عجائب حكمة الله فى خلق السموات والارض واذا عرف بهذا البرهان النير
قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بأن الخالق أجل وأعظم من أن يحيط به
وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم ان كل ما خلقه ففيه حكم بالغة وأسرار عظيمة وان كان
لا سبيل له الى معرفتها فعند هذا يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتهليل والتحميد والتعظيم
ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا عذاب النار وعن النبى صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق
على فراشه اذ رفع رأسه فنظر الى النجوم والى السماء وقال أشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لى فنظر الله
اليه فغفر له وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا عبادة كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتجذب
للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع وعن النبى صلى الله عليه وسلم لا تفضلونى على يونس بن متى فانه كان
يرفع له كل يوم مثل عمل أهل الارض قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر فى معرفة الله لان أحدا لا يقدر
أن يعمل بجوارحه مثل عمل أهل الارض (المسألة الثالثة) دلت الآية على ان أعلى مراتب الصديقين
التفكر فى دلائل الذات والصفات وان التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه واعلم أنه تعالى
حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة أنواع من الدعاء
(النوع الاول) قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل (المسألة الاولى)
فى الآية اضمار وفيه وجهان قال الواحدى رحمه الله التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال
صاحب الكشاف انه فى محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين (المسألة الثانية) هذا فى قوله ما خلقت هذا
كناية عن المخلوق بمعنى ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفى كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا
القرآن يهدى للتى هى أقوم (المسألة الثالثة) فى نصب قوله باطلا وجوه (الاول) انه نعت لمصدر
محذوف أى خلقا باطلا (الثانى) انه بنزع الخافض تقديره بالباطل او للباطل (الثالث) قال صاحب
الكشاف يجوز أن يكون باطلا حالا من هذا (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله تعالى
فهو انما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا
عليه بهذه الآية لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لغرض لكان قد خلقها باطلا وذلك ضد هذه الآية
قالوا وظهر بهذه الآية ان الذى تقوله الجبرة ان الله تعالى أراد بخلق السموات والارض صدور الظلم

والباطل من أكثر عباده وليكفروا بخالقهما وذلك رداً لهذه الآية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدى كلاما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذى لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء وخلق السموات والارض خلق متقن محكم ألا ترى الى قوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ماذكره المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع بوجوه (الاول) لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشى لكان قوله سبحانك تنزيها له عن أن يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل (الثانى) انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا حملناه على المعنى الذى ذكرناه لان التقدير ماخلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة وهى ان تجعلها مساكن للمكلفين الذين اشتغلوا بطاعتك وتحرزوا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزاء من عصى ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا قوله ماخلقت هذا باطلا بما ذكرنا حسن هذا النظم أما اذا فسرناه بأنك خلقته محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم (الثالث) انه تعالى ذكر هذا فى آية أخرى فقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال فى آية أخرى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ماخلقناهما الا بالحق وقال فى آية أخرى أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق أى فتعالى الملك الحق عن أن يكون فعله عبثا واذا امتنع أن يكون عبثا فبأن يمتنع كونه باطلا أولى * والجواب اعلم ان بديهة العقل شاهدة بأن الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة ان كل ممكن لذاته فانه لابد وان ينتهى فى رجحانه الى الواجب لذاته وليس فى هذه القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لافعال العباد بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها واذا كان كذلك وجب أن يكون الخير والشر بقضاء الله واذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد من هذه الآية تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدى قوله ولو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز أن المراد ربنا ماخلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه انك وان خلقت السموات والارض صلبة شديدة باقية فأنت منزه عن الاحتياج اليه والانتفاع به فيكون قوله سبحانك معناه هذا قوله ثانيا انما حسن وصل قوله فقنا عذاب النار به اذا فسرناه بقولنا قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعند ما وصفه بالغنى أقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه فى الدنيا والآخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه فى حسن النظم ان لم يكن أحسن مما ذكرتم لم يكن أقل منه وأما سائر الآيات التى ذكرتموها فهى دالة على ان أفعاله منزهة عن أن تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ونحن نقول بموجبه وان افعال الله كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا فى ملكه وملكه فكان حكمه صوابا على الاطلاق فهذا ما فى هذه المناظرة والله أعلم (المسألة الخامسة) احتج حكماء الاسلام بهذه الآية على انه سبحانه خلق هذه الافلاك والكواكب وأودع فى كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة وذلك رد للآية قالوا وليس لقائل أن يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل واحد من كرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب فى هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقمرا فائدة فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص أجاب المتكلمون عنه بأن قالوا لم لا يكفى فى هذا المعنى كونها أسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة أما قوله تعالى سبحانك ففيه مسألتان (المسألة الاولى) هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله فى خلق السموات والارض يعنى ان الخلق اذا تفكروا فى هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها لحكم عجيبة وأسرار عظيمة وان كانت

العقول قاصرة عن معرفتها (المسألة الثانية) المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء وذلك ان من أراد الدعاء فلابد وأن يقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية أما قوله تعالى فقنا عذاب النار فاعلم انه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين ان ألسنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى وأبدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله أن يقيهم عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا لكان هذا الدعاء عبثا فان كان المعتزلة ظنوا ان أول الآية حجة لهم فليعلموا ان آخر هذه الآية حجة لنا في انه لا يقبح من الله شيء أصلا ومثل هذا التضرع ما حكاه الله تعالى عن ابراهيم في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين (النوع الثاني) من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم انهم لما سألوا ربهم أن يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي ليكون موقع السؤال أعظم لان من سأل ربه أن يفعل شيئا أو أن لا يفعله اذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعاء أكمل واخلاصه في طلبه أشد والدعاء لا يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعاء (المسألة الثانية) قال الواحدي الاخزاء في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج أخزى الله العدو أي أبعده وقال غيره أخزاه الله أي أهانه وقال شمر بن حمدويه أخزاه الله أي فضحه الله وفي القرآن ولا تخزون في ضيفي وقال المفضل أخزاه الله أي أهلكه وقال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف أو انقطاع حجة أو بوقوع في بلاء وكل هذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف فقد أخزيته أي قد أبلغت في اخزائه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا فقد سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم (المسألة الثالثة) قالت المعتزلة هذه الآية دالة على ان صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد أخزاه الله لدلالة هذه الآية والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فوجب من مجموع هاتين الآيتين أن لا يكون صاحب الكبيرة مؤمنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لا يقتضي نفي الاخزاء مطلقا وانما يقتضي أن لا يحصل الاخزاء حال ما يكون مع النبي وهذا النفي لا يناقضه اثبات الاخزاء في الجملة لاحتمال أن يحصل ذلك الاثبات في وقت آخر هذا هو الذي صح عندي في الجواب وذكر الواحدي في البسيط أجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه (أحدها) انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله انك من تدخل النار فقد أخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة ان كل فاسق دخل النار فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سؤالا عليهم (ثانيها) قال المدخل في النار مخزى في حال دخوله وان كانت عاقبته أن يخرج منها وهذا ضعيف أيضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه يدل على نفي الخزي عن المؤمنين على الاطلاق وهذه الآية دالة على حصول الخزي لكل من دخل النار فحصل بحكم هاتين الآيتين بين كونه مؤمنا وبين كونه كافرا ممن يدخل النار منافاة (وثالثها) قال الاخزاء يحتمل وجهين (أحدهما) الاهانة والاهلاك (والثاني) التخجيل يقال خزي خزاية اذا استحيا وأخزاه غيره اذا عمل به عملا يخجله ويستحي منه واعلم أن حاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزاء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز أن يكون المنفي بقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار فقد أخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال الا ان هذا الجواب انما يتمشى اذا كان لفظ الاخزاء مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطئا مفيد المعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعين تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان قوله لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد أخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة (المسألة الرابعة) احتجت المرجئة بهذه الآية في القطع على ان صاحب

الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فيلزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا
صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى
أمر الله سمى الباغى حال كونه باغيا مؤمنا والبغى من الكبائر بالاجماع وأيضا قال تعالى يا أيها الذين
آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى سمى القاتل بالعمد العدوان مؤمنا فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن
وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه ولقوله ولا تخزنا يوم القيامة
ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزى المؤمنين فثبت بما ذكرنا
ان صاحب الكبيرة لا يخزى بالنار وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعالى انك من تدخل
النار فقد أخزيته وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب
عنه ما تقدم ان قوله يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه لا يدل على نفى الاخزاء مطلقا بل يدل على نفى
الاخزاء حال كونهم مع النبى وذلك لا ينافى حصول الاخزاء فى وقت آخر (المسألة الخامسة) قوله انك
من تدخل النار فقد أخزيته عام دخله الخصوص فى مواضع (منها) ان قوله تعالى وان منكم الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا يدل على ان كل المؤمنين يدخلون النار وأهل الثواب يصانون
عن الخزى (وثانيها) ان الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون فى النار وهم أيضا يصانون عن الخزى
قال تعالى عليها ملائكة غلاظ شداد (المسألة السادسة) احتج حكماء الاسلام بهذه الآية على أن العذاب
الروحانى أشد وأقوى من العذاب الجسمانى قالوا لان الآية دالة على التهديد بعذاب النار بالخزى
والخزى عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحانى فلولا ان العذاب الروحانى أقوى من العذاب الجسمانى
والا لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزى والخجالة (المسألة السابعة) احتجت المعتزلة بهذه
الآية على أن الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزى هو
الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد أخزيته معناه فقد أهلكته ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة
لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب انا لا نفسر الخزى بالاهلاك بل نفسره بالاهانة
والتخجيل وعند هذا يزول كلامكم أما قوله تعالى وما للظالمين من أنصار ففيه مسألتان (المسألة الاولى)
المعتزلة تمسكوا به فى نفى الشفاعة للفساق وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفى الجنس يقتضى نفى النوع
والجواب من وجوه (الاول) ان القرآن دل على ان الظالم بالاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون
هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصوا أنفسهم بنفى الشفعاء والانصار حيث
قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم (وثانيها) ان الشفيع لا يمكنه أن يشفع الا باذن الله قال تعالى من
ذا الذى يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل
الاذن لم يكن فى شفاعته فائدة فى الحقيقة وعند ذلك يظهر ان العفو انما حصل من الله تعالى وتلك الشفاعة
ما كان لها تأثير فى نفس الامر وليس الحكم الا لله فقوله وما للظالمين من أنصار يفيد انه لا حكم الا لله كما قال
ألا له الحكم وقال والامر يومئذ لله لا يقال فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة لانا
نقول بل فيه فائدة لانه وعد المؤمنين المتقين فى الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب فلهم يوم القيامة
هذه الحجة أما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفى الانصار على الاطلاق (الثالث) ان هذه الآية
عامة وواردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم (المسألة الثانية) المعتزلة تمسكوا
فى ان الفاسق لا يخرج من النار قالوا لو خرج من النار لكان من أخرجه منها ناصرا له والآية دالة
على انه لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه فى سورة البقرة (النوع
الثالث) من دعواتهم * قوله تعالى (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا
ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى المنادى

قولان (أحدهما) انه محمد عليه الصلاة والسلام وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله تعالى ادع الى سبيل ربك وداعيا الى الله باذنه أدعو الى الله (والثانى) انه هو القرآن قالوا انه تعالى حكى عن مؤمنى الانس ذلك كما حكى عن مؤمنى الجن قوله انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشد فآمنا به قالوا والدليل على ان تفسير الآية بهذا الوجه أولى لانه ليس كل أحد لقى النبى صلى الله عليه وسلم أما القرآن فكل أحد سمعه وفهمه قالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لان القرآن لما كان مشتملا على الرشد وكان كل من تأمله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله تعالى لذلك فصار كانه يدعو الى نفسه وينادى بما فيه من أنواع الدلائل كما قيل فى جهنم تدعو من أدبر وتولى اذ كان مصيرهم اليها والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بأنه ينادى ويعظ ومرادهم منها دلالة تصاريف الزمان قال الشاعر

يا واضع الميت فى قبره * خاطبك الدهر فلم تسمع

(المسألة الثانية) فى قوله ينادى للايمان وجوه (الاول) ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما قالوا بأن ربك أوحى لها الحمد لله الذى هدانا لهذا ويقال دعاه لكذا والى كذا وندبه له واليه وناداه له واليه وهداه للطريق واليه والسبب فى اقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا (الثانى) قال أبو عبيدة هذا على التقديم والتأخير أى سمعنا مناديا للايمان ينادى بأن آمنوا كما يقال جاءنا منادى الامير ينادى بكذا وكذا (والثالث) ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداؤه ليؤمن الناس أى كان المنادى ينادى لهذا الغرض ألا تراه قال أن آمنوا بربكم أى لتؤمن الناس وهو كقوله وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله (المسألة الثالثة) قوله سمعنا مناديا ينادى نظيره قولك سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع لانك وصفته بما يسمع وجعلته حالا عنه فاغناك عن ذكره ولان الوصف أو الحال لم يكن بد منه وانه يقال سمعت كلام فلان أو قوله (المسألة الرابعة) ههنا سؤال وهو أن يقال ما الفائدة فى الجمع بين المنادى وينادى وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشأن المنادى لانه لا منادى أعظم من مناد ينادى للايمان ونظيره قولك مررت بهاد يهدى للاسلام وذلك لان المنادى اذا أطلق ذهب الوهم الى مناد للحرب أو لاطفاء النائرة أو لاغاثة المكروب أو الكفاية لبعض النوازل وكذلك الهادى وقد يطلق على من يهدى للطريق ويهدى لسداد الرأى فاذا قلت ينادى للايمان ويهدى للاسلام فقد رفعت من شأن المنادى والهادى وفخمته (المسألة الخامسة) قوله أن آمنوا فيه حذف أو اضمار والتقدير آمنوا أو بأن آمنوا ثم حكى الله عنهم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيآتنا وتوفنا مع الابرار وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنهم طلبوا من الله تعالى فى هذا الدعاء ثلاثة أشياء (أولها) غفران الذنوب (وثانيها) تكفير السيئات (وثالثها) أن تكون وفاتهم مع الابرار أما الغفران فهو الستر والتغطية والتكفير أيضا هو التغطية يقال رجل مكفر بالسلاح أى مغطى به والكفر منه أيضا وقال لبيد فى ليلة كفر النجوم ظلامها اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شئ واحد أما المفسرون فذكروا فيه وجوها (أحدها) ان المراد بهما شئ واحد وانما أعيد ذلك للتأكيد لان الالحاح فى الدعاء والمبالغة فيه مندوب (وثانيها) المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثانى المستأنف (وثالثها) أن يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة (ورابعها) أن يكون المراد بالاول ما أتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا وبالثانى ما أتى به الانسان مع جهله بكونه معصية وذنبا وأما قوله وتوفنا مع الابرار ففيه بحثان (الاول) ان الابرار جمع بر أو بار كرب وأرباب وصاحب وأصحاب (الثانى) ذكر القفال فى تفسير هذه المعية وجهين (الاول) ان وفاتهم معهم هى أن يموتوا على مثل أعمالهم حتى يكونوا فى درجاتهم يوم القيامة قد يقول الرجل انا مع الشافعى فى هذه المسألة ويريد به كونه مساويا له فى ذلك الاعتقاد (والثانى) يقال فلان فى العطاء مع أصحاب

الالوف أي هو مشارك لهم في أنه يعطى ألفا (والثالث) أن يكون المراد منه كونهم في جملة أتباع الابرار وأشياعهم ومنه قوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين (المسألة الثانية) احتج أصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الآية أعني قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين (الاول) انهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر فدل على انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى أجابهم اليه لانه قال في آخر الآية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب وان لم توجد التوبة (والثاني) وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما أخبروا عن أنفسهم بأنهم آمنوا فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا والفاء في قوله فاغفر فاء الجزاء وهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله ثم ان الله تعالى أجابهم اليه بقوله فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الآية على ان مجرد الايمان سبب لحصول الغفران اما من الابتداء وهو أن يعفو عنهم ولا يدخلهم النار أو بأن يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على حصول العفو (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق أصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة وذلك لان هذه الآية دلت على ان هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب مطلقا من غير أن قيدوا ذلك بالتوبة فأجاب الله قولهم وأعطاهم مطلوبهم فاذا قبل شفاعة المؤمنين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان أولى

(النوع الرابع) من دعائهم * قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله وآتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه (أحدها) وآتنا ما وعدتنا على ألسنة رسلك (وثانيها) وآتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه ان هذه الآية مذكورة عقيب ذكر المنادى للايمان وهو الرسول وعقيب قوله آمنا وهو التصديق (المسألة الثانية) ههنا سؤال وهو ان الخلف في وعد الله محال فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه (الاول) انه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد أمرنا بالدعاء في أشياء نعلم قطعا انها توجد لا محالة كقوله قل رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك (والوجه الثاني) في الجواب ان وعد الله لا يتناول آحاد الامة بأعيانهم بل انما يتناولهم بحسب أوصافهم فانه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله وآتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال التي بها نصير أهلا لوعدك واعصمنا من الاعمال التي نصير بها أهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق للطاعة والعصمة عن المعصية (الوجه الثالث) ان الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول الاشكال (المسألة الثالثة) الآية دلت على انهم انما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك وفي آخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على ان المقتضى لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق (المسألة الرابعة) ههنا سؤال آخر وهو انه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله آتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب وهو قوله ولا تخزنا يوم القيامة بل لو طلب ترك العقاب أولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب من وجهين (الاول) ان الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله آتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم (الثاني) انا قد بينا ان المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى هذا التقدير يحسن النظم كأنه قيل وفقنا للطاعات واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والهلاك والحاصل كأنه قيل وفقنا للطاعة فانا لا نقدر على شئ من الطاعات الا بتوفيقك واذا

وفقت لفعلها فوفقنا لاستبقائها فانا لا نقدر على استبقائها واستدامتها الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال ولا لمحة ولا حركة الا باعانة الله وتوفيقه (المسألة الخامسة) قوله ولا تخزنا يوم القيامة شبيه بقوله وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيامة يظهر له ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهنالك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد ثم قال حكماء الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب أشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا انه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين انهم طلبوا في هذا الدعاء أشياء فأول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله فقنا عذاب النار وآخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم القيامة وذلك يدل على ان العذاب الروحاني اشد من العذاب الجسماني * قوله تعالى (فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب) اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لاولى الالباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين يذكرون الله قياما وعلى التفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم أثنوا على الله تعالى وهو قولهم ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم بعد الثناء اشتغلوا بالدعاء وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى قوله انك لا تخلف الميعاد بين في هذه الآية انه استجاب دعاءهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في الآية تنبيه على أن استجابة الدعاء مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزا (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر

وداع دعا يا من يجيب الى الندا * فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول (المسألة الثالثة) أني لا أضيع قرئ بالفتح والتقدير بأني لا أضيع وبالكسر على ارادة القول وقرئ لا أضيع بالتشديد (المسألة الرابعة) من في قوله من ذكر قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقيل انها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل منكم ذكرا وأنثى (المسألة الخامسة) اعلم أنه ليس المراد انه لا يضيع نفس العمل لان العمل كما وجد تلاشى وفنى بل المراد انه لا يضيع ثواب العمل والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا أضيع نفي للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى أني أوصل ثواب جميع أعمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالآية دالة على ان أحدا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم هذه الآية والجمع بينهما محال فاما أن يتقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع أو يتقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب (المسألة السادسة) جمهور المفسرين فسروا الآية بأن معناها انه تعالى قبل منهم انه يجازيهم على أعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم فان قيل القوم أولا طلبوا غفران الذنوب وثانيا اعطاء الثواب فقوله أني لا أضيع عمل عامل منكم اجابة لهم في اعطاء الثواب فأين الاجابة في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العذاب حصول الثواب لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله أني لا أضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الآية وجه آخر وهو ان المراد من قوله اني لا أضيع عمل عامل منكم اني لا أضيع دعاءكم وعدم اضاعة الدعاء عبارة عن اجابة الدعاء فكان المراد منه انه حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألتموه وأما قوله تعالى من ذكر أو أنثى فالمعنى انه لا تفاوت في الاجابة وفي الثواب بين الذكر والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب الدين بالاعمال لا بسائر صفات العاملين لان كون بعضهم ذكرا أو أنثى أو من نسب

خسيس أو شريف لا تأثير له في هذا الباب ومثله قوله تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وروى أن أم سلمة قالت يا رسول الله اني لا أسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية أما قوله تعالى بعضكم من بعض ففيه وجوه أحسنها أن يقال من بمعنى الكاف أي بعضكم كبعض ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان مني أي على خلقي وسيرتي قال تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني وقال عليه الصلاة والسلام من غشنا فليس منا وقال ليس منا من حمل علينا السلاح فقوله بعضكم من بعض أي بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن ادخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله والمراد من قوله الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة من أوطانهم في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم والمراد من الذين أخرجوا من ديارهم الذين ألجأهم الكفار الى الخروج ولا شك ان رتبة الاولين أفضل لانهم اختاروا خدمة الرسول عليه السلام وملازمته على الاختيار فكانوا أفضل وقوله وأوذوا في سبيلي أي من أجله وسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة تكون قبل القتال قرأ نافع وعاصم وأبو عمرو وقاتلوا وقتلوا بالالف أولا وقتلوا مخففة والمعنى انهم قاتلوا معه حتى قتلوا وقرأ ابن كثير وابن عامر وقاتلوا أولا وقتلوا مشددة قيل التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرأ حمزة والكسائي وقتلوا بغير ألف أولا وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه (الاول) ان الواو لا توجب الترتيب كما في قوله واسجدي واركعي (والثاني) على قولهم قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت أمارات القتل أو اذا قتل قومه وعشائره (والثالث) باضمار قد أي قتلوا وقد قاتلوا ثم انه تعالى وعد من فعل هذا بأمور ثلاثة (أولها) محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لأكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا (وثانيها) اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار وهو الذي طلبوه بقولهم وآتنا ما وعدتنا على رسلك (وثالثها) أن يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال وهو قوله من عند الله وهو الذي قالوه ولا تخزنا يوم القيامة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته واذا قال السلطان العظيم لعبده اني أخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا مصدر مؤكد والتقدير لأثيبنهم ثوابا من عند الله أي لأثيبنهم اثابة أو تثويبا من عند الله لان قوله لأكفرن عنهم ولأدخلنهم في معنى لأثيبنهم ثم قال والله عنده حسن الثواب وهو تأكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا على كل المقدورات عالما بكل المعلومات غنيا عن الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان فكان عنده حسن الثواب روي عن جعفر الصادق انه قال من حزنه أمر فقال خمس مرات ربنا أنجاه الله مما يخاف وأعطاه ما أراد وقرأ هذه الآية قال لان الله حكى عنهم انهم قالوا خمس مرات ربنا ثم أخبر انه استجاب لهم * قوله تعالى (لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد) واعلم أنه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم وكانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعم ذكر الله تعالى في هذه الآية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل (المسألة الاولى) قد ذكرنا أن الغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره أي قبلته على غفلة عن امتحانه وتقول العرب في الثوب اذا نشر ثم أعيد الى طيه رددته على غره (المسألة الثانية) المخاطب في قوله لا يغرنك من هو فيه قولان (الاول) انه الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله والخطاب وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن أن يقال السبب لعدم اغترار الرسول عليه السلام بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه

كما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فسقط قول قتادة ونظيره قوله ولا تكن من الكافرين ولا تكونن من المشركين ولا تطع المكذبين (والثانى) وهوان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك أيها السامع (المسألة الثالثة) تقلب الذين كفروا فى البلاد فيه وجهان (الاول) نزلت فى مشركى مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين ان أعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت الآية (والثانى) قال الفراء كانت اليهود تضرب فى الارض فتصيب الاموال فنزلت هذه الآية والمراد بتقلب الذين كفروا فى البلاد تصرفهم فى التجارات والمكاسب أى لا يغرنكم امنهم على أنفسهم وتصرفهم فى البلاد كيف شاؤا وانتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون فان ذلك لا يبقى الامدة قليلة ثم ينتقلون الى أشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل قيل أى تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وانما وصفه الله تعالى بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضى وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الازل الى الآن وسيصير معدوما من الازل الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما يأتى وهو الازل والابد كان أقل من أن يجوز وصفه بأنه قليل ثم قال تعالى ثم مأواهم جهنم يعنى انه مع قلته بسبب الوقوع فى نار جهنم أبد الآباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله انما نملى لهم ليزدادوا اثما وقوله وأملى لهم ان كيدى متين ثم قال وبئس المهاد أى الفراش والدليل على انه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم غواش يأكلون النار ويشربون النار * قوله تعالى (لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للابرار) اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أتبعه بالوعد بالنزل والنزل ما يهيأ للضيف وقوله لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات لانه يدخل فى التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المأمورات واحتج بعض أصحابنا بهذه الآية على الرؤية لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية لتكون خلعة ونظيره قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وقوله نزلا نصب على الحال من جنات لتخصصها بالوصف والعامل اللام ويجوز أن يكون بمعنى مصدر مؤكد لان خلودهم فيها انزالهم فيها أو نزولهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال وما عند الله من الكثير الدائم خير للابرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة بن محارب والاعمش نزلا بسكون الزاى وقرأ يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد * قوله تعالى (وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل بأن مصيرهم الى النار بين فى هذه الآية ان من آمن منهم كان داخلا فى صفة الذين اتقوا فقال وان من أهل الكتاب واختلفوا فى نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت فى النجاشى حين مات وصلى عليه النبى صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلى على نصرانى لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت فى عبد الله بن سلام وأصحابه وقيل نزلت فى أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام فأسلموا وقال مجاهد نزلت فى مؤمنى أهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بأن مصيرهم الى العقاب بين فيمن آمن منهم بأن مصيرهم الى الثواب واعلم أنه تعالى وصفهم بصفات (أولها) الايمان بالله (وثانيها) الايمان بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) الايمان بما أنزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد عليه الصلاة والسلام (ورابعها) كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن فى معنى الجمع (وخامسها) انهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما يفعله أهل الكتاب ممن كان يكتم أمر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى فى صفتهم أولئك لهم اجرهم عند ربهم

ان الله سريع الحساب والفائدة في كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب • قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون) واعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه السورة أنواعا كثيرة من علوم الاصول والفروع أما الاصول فيما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وأما الفروع فيما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب وذلك لان أحوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره (أما القسم الاول) فلا بد فيه من الصبر وأما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة أما الصبر فيندرج تحته أنواع (أولها) أن يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين (وثانيها) أن يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات (وثالثها) أن يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات (ورابعها) الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة أنواع لا نهاية لها وأما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الرديئة من أهل البيت والجيران والاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام عمن أساء اليك كما قال وأعرض عن الجاهلين وقال واذا مروا باللغو مروا كراما ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه العفو عمن ظلمك كما قال وان تعفوا أقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله اصبروا تناول كل ما تعلق به وحده وصابروا تناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمل على اضدادها وهي الشهوة والغضب والحرص والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب أن يكون للانسان في هذه المجاهدة غرض وباعث وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها هو القوى فهو تعالى أمر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال الذميمة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى أمر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الافعال الذميمة وذلك هو المراد بالمرابطة ثم ذكر ما به يحصل دفع هذه القوى الداعية الى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الآية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا على عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم أحد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي أن يكون اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة أمرهم بالصبر عليها ولما كثر ترغيب الله تعالى في الجهاد في هذه السورة أمرهم بمصابرة الاعداء وأما قوله ورابطوا ففيه قولان (الاول) انه عبارة عن أن يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط اولئك خيلهم أيضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا للقتال الآخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلاته الا لحاجة (الثاني) ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان (الاول) ما روى عن أبي سلمة عبد الرحمن انه قال لم يكن

في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الآية في انتظار الصلاة بعد الصلاة (الثاني) ما روى من حديث أبي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل وأصل الرباط من الربط وهو الشد يقال لكل من صبر على أمر ربط قلبه عليه وقال آخرون الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى أيضا راجع الى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز أن يكون على الجهاد ويجوز أن يكون على الصلاة والله أعلم قال الامام رضى عنه تم تفسير هذه السورة بفضل الله واحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة

(سورة النساء مائة وسبعون وست آيات مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف وذلك لانه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الاولاد والنساء والايتام والرأفة بهم وايصال حقوقهم اليهم وحفظ أموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهي الامر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لاجرم افتتح السورة بالعلة التي لاجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهي تقوى الرب الذي خلقنا والاله الذي أوجدنا فلهذا قال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا أيها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة وأما الاصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه (أحدها) ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق (وثانيها) انه تعالى علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بأنهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما (وثالثها) ان التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين واذا كان لفظ الناس عاما في الكل وكان الامر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس ان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون أسألك بالله وبالرحم وأنشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فكان أول الآية وهو قوله يا أيها الناس مختصا بهم لان قوله في أول الآية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وردا متوجهين الى مخاطب واحد ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه ان خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها فكان قوله يا أيها الناس عاما في الكل وقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاصا بالعرب (المسألة الثانية) انه تعالى جعل هذا المطلع مطلعا لسورتين في القرآن (أحدهما) هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الاول من القرآن (والثانية) سورة الحج وهي أيضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ثم انه تعالى علل الامر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ وهو انه تعالى خالق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الامر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد وهو قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث أسرار كثيرة (المسألة الثالثة) اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقيبه انه تعالى خلقنا من نفس واحدة وهذا مشعر بأن الامر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولابد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قولنا انه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على قيدين (أحدهما)

انه تعالى خلقنا (والثانى) كيفية ذلك التخليق وهو انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد
من هذين القيدين أثر فى وجوب التقوى (أما القيد الاول) وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى
علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لاوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه
(الاول) انه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولى لنا والربوبية توجب
نفاذ أوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق (الثانى) ان الايجاد غاية
الانعام ونهاية الاحسان فانك كنت معدوما فأوجدك وميتا فأحياك وعاجزا فأقدرك وجاهلا فعلمك كما قال
ابراهيم عليه السلام الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين فلما كانت النعم بأسرها من الله
سبحانه وجب على العبد أن يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو
المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم (الثالث) وهو انه
لما ثبت كونه موجدا وخالقا والها وربا لنا وجب علينا أن نشتغل بعبوديته وأن نتقى كل مانهى
عنه وزجر عنه ووجب أن لا يكون شئ من هذه الافعال موجبا ثوابا البتة لان هذه الطاعات لما وجب
فى مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب لان أداء الحق الى المستحق لا يوجب شيئا آخر
هذا اذا سلمنا ان العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لان فعل الطاعات
لا يحصل الا اذا خلق الله القدرة على الطاعة وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصلت القدرة والداعى كان
مجموعهما موجبا للصدور والطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما من الله على عبده
والمولى اذا خص عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه انعاما آخر فهذا هو الاشارة الى بيان
ان كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه (وأما القيد الثانى) وهو ان
خصوص كونه خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه
(الاول) ان خلق جميع الاشخاص الانسانية من الانسان الواحد أدل على كمال القدرة من حيث
انه لو كان الامر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد لم يكن الا اشياء متشاكلة فى الصفة
متشابهة فى الخلقة والطبيعة فلما رأينا فى أشخاص الناس الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن
والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار لا طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة
ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فحينئذ
يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فكان ارتباط قوله اتقوا ربكم بقوله خلقكم من نفس واحدة
فى غاية الحسن والانتظام (والوجه الثانى) وهو انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى ذكر عقيبه
الامر بالاحسان الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر
فى هذا المعنى وذلك لان الاقارب لابد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك ان
الانسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال عليه الصلاة والسلام فاطمة
بضعة منى يؤذينى ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك فالفائدة فى ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سببا لزيادة
شفقة الخلق بعضهم على البعض (الوجه الثالث) ان الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا
المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق (الوجه الرابع) ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى لما كان
قادرا على أن يخرج من صلب شخص واحد اشخاصا مختلفين وان يخلق من قطرة من النطفة شخصا عجيب
التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد احياء الاموات وبعثهم ونشورهم فتكون الآية دالة على المعاد
من هذا الوجه ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى (الوجه الخامس) قال
الاصم الفائدة فيه ان العقل لا دليل فيه على ان الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك
انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبى صلى الله عليه وسلم أميا ما قرأ كتابا ولا تلمذ لاستاذ فلما أخبر عن هذا
المعنى كان اخبارا عن الغيب فكان معجزا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل على معرفة التوحيد وقوله

من نفس واحدة دليل على معرفة النبوة فان قيل كيف يصح ان يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله المراد بذلك لان زوج ادم اذا خلقت من بعضه ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبدا جازت اضافة الخلق أجمع الى آدم (المسألة الرابعة) أجمع المسلمون على ان المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام الا انه أنث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى أقتلت نفسا زاكية بغير نفس وقال الشاعر

أبوك خليفة ولدته أخرى * فانت خليفة ذاك الكمال

قالوا فهذا التأنيث على لفظ الخليفة قوله تعالى (وخلق منها زوجها) فيه مسائل (المسألة الاولى) المراد من هذا الزوج هو حواء وفى كون حواء مخلوقة من آدم قولان (الاول) وهو الذى عليه الاكثرون انه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم ثم خلق حواء من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ رآها ومال اليها وألفها لانها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه واحتجوا عليه بقول النبى صلى الله عليه وسلم ان المرأة خلقت من ضلع أعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها (والقول الثانى) وهو اختيار أبى مسلم الاصفهانى ان المراد من قوله وخلق منها زوجها أى من جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وكقوله اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من أنفسكم قال القاضى والقول الاول أقوى لكى يصح قوله خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة وأيضا فلما ثبت انه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا أيضا على خلق حواء من التراب واذا كان الامر كذلك فاى فائدة فى خلقها من ضلع من أضلاع آدم (المسألة الثانية) قال ابن عباس انما سمى آدم بهذا الاسم لانه تعالى خلقه من أديم الارض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان فى ولده الاحمر والاسود والطيب والخبيث والمرأة انما سميت بحواء لانها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شئ حى فلا جرم سميت بحواء (المسألة الثالثة) احتج جمع من الطبائعيين بهذه الآية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال فى صفة آدم خلقه من تراب فدل على ان آدم مخلوق من التراب ثم قال فى حق الخلائق منها خلقناكم وهذه الآيات كلها دالة على ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة يصير الشئ مخلوقا منها وان خلق الشئ عن العدم المحض والنفى الصرف محال أجاب المتكلمون فقالوا خلق الشئ من الشئ محال فى العقول لان هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشئ الذى كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة واذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شئ آخر وان قلنا ان هذا المخلوق مغاير للذى كان موجودا قبل ذلك فحينئذ هذا المخلوق وهذا المحدث انما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت ان كون الشئ مخلوقا من غيره محال فى العقول وأما كلمة من فى هذه الآية فهو مفيد ابتداء الغاية على معنى ان ابتداء حدوث هذه الاشياء من تلك الاشياء لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع فقط (المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها وباث منهما بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره هو خالق * قوله تعالى (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى بث منهما يريد فرق ونشر قال ابن المظفر البث تفريقك الاشياء يقال بث الخيل فى الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله الخلق فبثهم فى الارض وبثثت البسط اذا نشرتها قال الله تعالى وزرابى مبثوثة قال الفراء والزجاج وبعض العرب يقول أبث الله الخلق (المسألة الثانية) لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لان ذلك يوجب كونهما مبثوثين عن نفسهما وذلك محال فلهذا عدل عن هذا اللفظ الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فان قيل لم لم يقل وبث منهما رجالا كثيرا ونساء

كثيرة ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله أعلم ان شهرة الرجال أتم فكانت كثرتهم أظهر فلاجرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول (المسألة الثالثة) الذين يقولون ان جميع الاشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين فى صلب آدم عليه السلام حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على ظاهره والذين أنكروا ذلك قالوا المراد بث منهما أولادهما ومن أولادهما جمعا آخرين فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز * قوله تعالى (واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا) فيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائى تساءلون بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد أراد تتساءلون فادغم التاء فى السين لاجتماعهما فى انهما من حروف اللسان وأصول الثنايا واجتماعهما فى الهمس ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فأعلها بالحذف كما أعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف وأخرى بالادغام (المسألة الثانية) قرأ حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال رحمه الله وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره وأما الباقون من القراء فكلهم قرؤا بنصب الميم وقال صاحب الكشاف قرئ والارحام بالحركات الثلاث أما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا يقتضى عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه (أولها) قال أبو على الفارسى المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه (الاول) انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك ان الهاء والكاف فى قوله به وبك لاترى واحدا منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين (الثانى) انهم يحذفون الياء من المنادى المضاف فى الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد وذلك كقولهم ياغلام فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين فوجب أن لا يجوز عطف المظهر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم تحصل المشابهة ههنا وجب أن لا يجوز العطف (وثانيها) قال على بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز أن يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون اذهب أنت وزيد وذهبت أنا وزيد قال تعالى اذهب أنت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه أقوى من المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان أولى (وثالثها) قال أبو عثمان المازنى المعطوف والمعطوف عليه متشاركان وانما يجوز عطف الاول على الثانى لو جاز عطف الثانى على الاول وههنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت بزيد وك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوها قوية فى دفع الروايات الواردة فى اللغات وذلك لان حمزة أحد القراء السبعة والظاهر انه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التى هى أوهن من بيت العنكبوت وأيضا فلهذه القراءة وجهان (أحدهما) انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام (وثانيها) انه ورد ذلك فى الشعر وأنشد سيبويه فى ذلك

فاليوم قد بت تهجونا وتشتمنا * فاذهب فما بك والايام من عجب

وأنشد أيضا تعلق فى مثل السوارى سيوفنا * وما بينها والكعب غوط نفانف

والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من أكابر علماء السلف فى علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطفت الارحام على المكنى عن

اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون أسالك بالله والرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل وأيضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله أولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر أما قراءته بالنصب ففيه وجهان (الاول) وهو اختيار أبي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا بالجبال ولا الحديدا (والثاني) وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام أن تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه فنصب الارحام بالعطف على قوله الله أي اتقوا الله واتقوا الارحام أي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي رحمه الله ويجوز أيضا أن يكون منصوبا بالاغراء أي والارحام فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها وأما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما يتقى أو والارحام مما يتساءل به (المسألة الثالثة) انه تعالى قال أولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا التكرير وجوه (الاول) تأكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون أبلغ من قولك اعجل (الثاني) انه أمر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني أمر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض (الثالث) قال أولا اتقوا ربكم وقال ثانيا واتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فأمرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم أعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كأنه قيل انه رباك وأحسن اليك فاتق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة (المسألة الرابعة) اعلم أن التساؤل بالله وبالارحام قيل هو مثل أن يقال بالله أسألك وبالله أشفع اليك وبالله أحلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسألة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه أو نواله ومعونته ونصرته وأما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العرب بأن أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول أسألك بالله والرحم وربما أفرد ذلك فقال أسألك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم نناشدك الله والرحم ان لا تبعث الينا فلانا وفلانا وأما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك والتقدير اتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا أحد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بأن توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن أن يجاب عنه بانه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال (المسألة الخامسة) قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام وانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما أصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب (المسألة السادسة) دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سالكم بالله فأعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم (المسألة السابعة) دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة قيل في الال انه القرابة وقال وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين

احسانا وقال واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبى صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى أنا الرحمن وهى الرحم اشتققت اسمها من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامن شئ أطيع الله فيه أعجل ثوابا من صلة الرحم ومامن عمل عصى الله به أعجل عقوبة من البغى واليمين الفاجرة وعن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما فى العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال عليه الصلاة والسلام أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح قيل الكاشح العدو فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان أصحاب أبى حنيفة رضى الله عنه بنوا على هذا الاصل مسألتين (احداهما) ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقى الملك حل الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يورث قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب أن لا يبقى الملك (وثانيهما) ان الهبة لذى الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يورث قطيعة الرحم فوجب أن لا يجوز والكلام فى هاتين المسألتين مذكور فى الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذى يحفظ عليك جميع أفعالك ومن هذا صفته فانه يجب أن يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر وأخفى وانه اذا كان كذلك يجب أن يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتى ويترك * قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم انه كان حوبا كبيرا) اعلم انه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد أن يكون منقاد التكاليف الله سبحانه محترزا عن مساخطه شرع بعد ذلك فى شرح أقسام التكاليف (فالنوع الاول) ما يتعلق بأموال اليتامى وهو هذه الآية وأيضا انه تعالى وصى فى الآية السابقة بالارحام فكذلك فى هذه الآية وصى بالايتام لانهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة او لمكان الرحم فقال وآتوا اليتامى أموالهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف اليتامى الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتم فى الاناسى من قبل الآباء وفى البهائم من قبل الامهات قال وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء الانفراد عن الآباء الا ان فى العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغنى بنفسه فى تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم أبى طالب اما على القياس واما على حكاية الحال التى كان عليها حين كان صغيرا ناشئا فى حجر عمه توضيعا له وأما قوله عليه الصلاة والسلام لا يتم بعد حلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعنى اذا احتلم فانه لا تجرى عليه أحكام الصغار * وروى أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن ان جدته كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا أونس منه الرشد انقطع يتمه وفى بعض الروايات ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يونس منه الرشد ثم قال أبو بكر واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها قال النبى صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة وهى لا تستأمر الا وهى بالغة قال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى * النسوة الارامل اليتامى

فالحاصل من كل ماذكرنا ان اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير الا انه بحسب العرف مختص بالصغير (المسألة الثانية) ههنا سؤال وهو أن يقال كيف جمع اليتيم على يتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه

وجهان

وجهان (أحدهما) أن يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كاسير وأسرى وأسارى (والثانى) أن يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم جارى مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم يقلب اليتائم يتامى قال القفال رحمه الله ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشريف وأشراف (المسألة الثالثة) ههنا سؤال ثانى وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع ماله اليه واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى أموالهم والجواب عنه على طريقين (الاول) أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان (أحدهما) انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة (والثانى) انه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال فى هذا الوقت كقوله تعالى فالقى السحرة ساجدين أى الذين كانوا سحرة قبل السجود وأيضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل فى قوله فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى فى هذه الآية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ (الطريق الثانى) أن نقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففى الآية وجهان (أحدهما) ان قوله وآتوا امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان هؤلاء الذين هم يتامى فى الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم أموالهم وعلى هذا الوجه زالت المناقضة (والثانى) المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان يجوز أن يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فأباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من أموالهم فلما أوجب ايتاءهم كل أموالهم سقط ذلك (المسألة الرابعة) نقل أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الآية فى أموال اليتامى كرهوا أن يخالطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم فشكوا ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال أبو بكر الرازى وأظن انه غلط من الراوى لان المراد بهذه الآية ايتاؤهم أموالهم بعد البلوغ وانما غلط الراوى بآية أخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما أنزل الله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن وان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك للرسول صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخالطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون الصحيح انها نزلت فى رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فترافعا الى النبى صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال أطعنا الله وأطعنا الرسول نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه فقال النبى صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره أى جنته فلما قبض الصبى ماله أنفقه فى سبيل الله فقال النبى صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقى الوزر فقالوا يا رسول الله لقد عرفنا انه ثبت الاجر فكيف بقى الوزر وهو ينفق فى سبيل الله فقال ثبت أجر الغلام وبقى الوزر على والده (المسألة الخامسة) احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على أن السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين قال لان قوله وآتوا اليتامى أموالهم مطلق يتناول السفيه أونس منه الرشد أو لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن ايناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط فى وجوب دفع المال اليه وهذا الاجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب اجراء الامر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الآية عامة لانه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم انهم ميزوا بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء أموالكم حرم بهاتين الآيتين ايتاءهم أموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا

أي ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ومنه التعجل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستئخار وقال الواحدي رحمه الله يقال تبدل الشيء بالشيء اذا أخذه مكانه (المسألة الثانية) في تفسير هذا التبدل وجوه (الوجه الاول) قال الفراء والزجاج لا تستبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم الذي أبيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الارض فتأكلوه مكانه (الثاني) لا تستبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال أموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الاكثرين انه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون يجعل الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل الا أن يكارم صديقاله فيأخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبي (الرابع) هو ان هذا التبدل معناه أن يأكلوا مال اليتيم سلفا مع التزام بدله بعد ذلك وفي هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم وفيه وجهان (الاول) معناه ولا تضموا أموالهم الى أموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم في حل الانتفاع بها (والثاني) أن يكون الى بمعنى مع قال تعالى من أنصاري الى الله أي مع الله والاول أصح واعلم أنه تعالى وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك الاموال محرمة والدليل عليه ان في المال مالا يصح أن يؤكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه معظم ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم اكل أموال اليتامى ظلما في الآية الاولى المتقدمة دخل فيها أكلها وحدها وأكلها مع غيرها فما الفائدة في اعادة النهي عن أكلها مع أموالهم قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون في أموال اليتامى كان القبح أبلغ والذم أحق واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان أكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدي رحمه الله الكناية تعود الى الاكل وذلك لان قوله ولا تأكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير قال عليه الصلاة والسلام ان طلاق أم أيوب لحوب وكذلك الحوب والحاب ثلاث لغات في الاسم والمصدر قال الفراء الحوب لاهل الحجاز والحاب لتميم ومعناه الاثم قال عليه الصلاة والسلام رب تقبل توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكان أصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام فانه اسم ثم يقال قد كلمته كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا * قوله تعالى (وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الانكحة وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدي رحمه الله الاقساط العدل يقال أقسط الرجل اذا عدل قال الله تعالى وأقسطوا ان الله يحب المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار ارادوا أنه ظلم صاحبه في قسطه الذي يصيبه ألا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطته اذا غلبته على قسطه فبني قسط على بناء ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط وعدل فبني على بناء انصف اذا أتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه (المسألة الثانية) اعلم أن قوله فان خفتم ألا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزاء ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه (الاول) روي عن عروة انه قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فقالت يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها الا انه يريد أن ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى وان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم

من النساء قالت عائشة رضي الله عنها ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن فأنزل الله تعالى يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قالت وقوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الآية وهي قوله وان خفتم ألا تقسطوا (الوجه الثاني) في تأويل الآية انه لما نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحوب الكبير خاف الاولياء أن يلحقهم الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الازواج وأكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين من ترك العدل من النساء فقللوا عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب لمثله فكانه غير متحرج (الوجه الثالث) في التأويل انهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكذلك كونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات (الوجه الرابع) في التأويل ما روى عن عكرمة انه قال كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا أخذ في انفاق أموال اليتامى عليهن فقال تعالى وان خفتم ألا تقسطوا في أموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم أن لا تنكحوا أكثر من أربع كي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع أيضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع والناقص وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلاث فان خفتم فاثنتان فان خفتم فواحدة وهذا القول أقرب فكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير * أما قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا) ففيه مسائل (المسألة الاولى) قال أصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية وذلك لان قوله فانكحوا أمر وظاهر الامر للوجوب وتمسك الشافعي في بيان انه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم الى قوله ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب فضلا عن أن يقال انه واجب (المسألة الثانية) انما قال ما طاب ولم يقل من طاب لوجوه (أحدها) انه أراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل أو امرأة والمعنى ما ذلك الشئ الذي عندك وما تلك الحقيقة التي عندك (وثانيها) ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء (وثالثها) ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا أنتم عابدون ما أعبد وحكى أبو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه (ورابعها) انما ذكر ما تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم (المسألة الثالثة) قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله ما طاب لكم أي ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا ان قوله فانكحوا أمر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب لكم أي ما حل لكم لنزلت الآية منزلة ما يقال أبحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الآية عن الفائدة وأيضا فبتقدير أن تحمل الآية على ما ذكروه تصير الآية مجملة لان اسباب الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة في هذه الآية صارت الآية مجملة لا محالة أما اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الآية عاما دخله التخصيص وقد ثبت في أصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال أولى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة أصلا (المسألة الرابعة) مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا وهو غير منصرف وفيه وجهان

(الاول) انه اجتمع فيها أمران العدل والوصف أما العدل فلان العدل عبارة عن انك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا ههنا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فكان معدولا وأما انه وصف فدليله قوله تعالى أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع ولا شك انه وصف (الوجه الثانى) فى بيان ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها عدلين لانها معدولة عن أصولها كما بيناه وأيضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك مثنى ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فاذا قلت جاءنى اثنان او ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجىء هذا العدد فقط أما اذا قلت جاءنى القوم مثنى أفاد ان ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل فى هذه الالفاظ نوعان من العدد فوجب أن يمنع من الصرف وذلك لانه اذا اجتمع فى الاسم سببان أوجب ذلك منع الصرف لانه يصير لاجل ذلك نائبا من جهتين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه وكذا اذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب أن يمنع صرفه والله أعلم (المسألة الخامسة) قال أهل التحقيق فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد وذلك لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امرأة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ فقوله لا يقدر على شئ ينفى كونه مستقلا بالنكاح وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام أيما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرناه ان هذه الآية لا يندرج فيها العبد اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب أكثر الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك يحل للعبد أن يتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الآية والجواب الذى يعتمد عليه ان الشافعى احتج على أن هذه الآية مختصة بالاحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه (الاول) انه تعالى قال بعد هذه الآية فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار (والثانى) انه تعالى قال فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد لا يأكل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر بل يكون لسيده قال مالك اذا ورد عمومان مستقلان فدخول التقييد فى الاخير لا يوجب دخوله فى السابق أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن هذه الخطابات فى هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف فى بعضها اختصاصها بالاحرار عرف ان الكل كذلك ومن الفقهاء من علم ان ظاهر هذه الآية متناول للعبيد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا أجمعنا على أن للرق تأثيرا فى نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الاول أولى وأقوى والله أعلم (المسألة السادسة) ذهب قوم سدى الى انه يجوز التزوج بأى عدد اريد واحتجوا بالقرآن والخبر أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه (الاول) ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اطلاق فى جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لكان داخلا (والثانى) ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح تخصيصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا ينفى ثبوت الحكم فى الباقى بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدينة والى البستان كان تنصيصا فى تفويض زمام الخيرة اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الاشياء المذكورة بل كان ذلك اذنا فى المذكور وغيره فكذا ههنا وأيضا فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الاذن فى جميع الاعداد (الثالث) ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول فى البقية وأما الخبر فمن وجهين (الاول) انه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم ان الله تعالى أمرنا باتباعه فقال فاتبعوه وأقل مراتب الامر الاباحة (الثانى) ان سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالاكثر من الاربع

طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام فكان ذلك سنة له ثم انه عليه السلام قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه اللوم على من ترك التزوج باكثر من الاربعة فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز واعلم ان معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على أمرين (الاول) الخبر وهو ماروى ان غيلان أسلم وتحته عشر نسوة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم أمسك أربعا وفارق باقيهن وروى ان نوفل بن معاوية أسلم وتحته خمس نسوة فقال عليه السلام أمسك أربعا وفارق واحدة واعلم أن هذا الطريق ضعيف لوجهين (الاول) ان القرآن لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز (والثاني) وهو ان الخبر واقعة حال فلعله عليه الصلاة والسلام انما أمره بامساك أربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربعة وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب أو بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله (الطريق الثاني) وهو اجماع فقهاء الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان (الاول) ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الآية (الثاني) ان في الامة أقواما شذاذا لا يقولون بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من أهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ماقلتم فكان الاولى على هذا التقدير أن يقال مثنى او ثلاث أو رباع فلم جاء بواو العطف دون أو قلنا لو جاء بكلمة أو لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على أحد هذه الاقسام وأنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الاقسام بمعنى ان بعضهم يأتي بالتثنية والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك انه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسما من هذه الاقسام ونظيره أن يقول الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو ألف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة والمراد انه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين ولبعض آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة أن يأخذوا أربعة أربعة فكذا ههنا الفائدة في ترك أو وذكر الواو ما ذكرناه والله أعلم (المسألة السابعة) قوله مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا * قوله تعالى فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) المعنى فان خفتم أن لا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة أو بالمملوكة سوى في السهولة واليسر بين الحرة الواحدة وبين الاماء من غير حصر ولعمري انهن أقل تبعة وأخف مؤنة من المهاير لا عليك أكثرت منهن أم أقللت عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل عزلت عنهن أم لم تعزل (المسألة الثانية) قرئ فواحدة بنصب التاء والمعنى فالتزموا أو فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة أو فحسبكم واحدة أو ما ملكت أيمانكم (المسألة الثالثة) للشافعي رحمه الله أن يحتج بهذه الآية في بيان أن الاشتغال بنوافل العبادات أفضل من النكاح وذلك لان الله تعالى خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة كما اذا قال الطبيب كل التفاح أو الرمان فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض وكما ان الآية دالة على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وأيضا ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المرأة مملوكة ثم أعتقها وتزوج بها فههنا يظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج وبين التسري واذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسري متساويان فنقول أجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل أفضل من التسري فوجب أن يكون أفضل من النكاح لان الزائد على أحد

المتساويين يكون زائدا على المساوى الثانى لا محالة * ثم قال تعالى ذلك أدنى أن لا تعولوا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) المراد من الادنى ههنا الاقرب والتقدير ذلك أقرب من أن لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه (المسألة الثانية) فى تفسير أن لا تعولوا وجوه (الاول) معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين وروى ذلك مرفوعا روت عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله ذلك أدنى أن لا تعولوا قال لا تجوروا وفى رواية أخرى أن لا تميلوا قال الواحدى رحمه الله كلا اللفظين مروى وأصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم فى حكمه اذا جار لانه اذا جار فقد مال وأنشدوا لابى طالب

بميزان قسط لا يغل شعيرة * ووزان صدق وزنه غير عائل

وروى ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له أتعول على ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها وقد أعلتها أنا اذا زدت فى سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على أن أصل هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام فى تقرير هذا الوجه الذى ذهب اليه الاكثرون (الوجه الثانى) قال بعضهم المراد أن لا تفتقروا يقال رجل عائل أى فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته واذا قلت نفقاته لم يفتقر (الوجه الثالث) نقل عن الشافعى رضى الله عنه انه قال ذلك أدنى أن لا تعولوا معناه ذلك ادنى أن لا تكثر عيالكم قال أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن وقد خطأه الناس فى ذلك من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه لا خلاف بين السلف وكل من روى تفسير هذه الآية ان معناه أن لا تميلوا ولا تجوروا (وثانيها) انه خطأ فى اللغة لانه لو قيل ذلك أدنى أن لا تعيلوا لكان ذلك مستقيما فأما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطأ فى اللغة (وثالثها) انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة أو ملك اليمين والاماء فى العيال بمنزلة النساء ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وزاد صاحب النظم فى الطعن وجها رابعا وهو انه تعالى قال فى أول الآية فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة ولم يقل ان تفتقروا فوجب أن يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وأنا أقول (أما السؤال الاول) فهو فى غاية الركاكة وذلك انه لم ينقل عن الشافعى رحمة الله عليه انه طعن فى قول المفسرين ان معنى الآية أن لا تجوروا ولا تميلوا ولكنه ذكر فيه وجها آخر وقد ثبت فى أصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها فى تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر فى تفسيرها ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقائق التى استنبطها المتأخرون فى تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وأيضا فن الذى أخبر الرازى ان هذا الوجه الذى ذكره الشافعى لم يذكره واحد من الصحابة والتابعين وكيف لا نقول ذلك ومن المشهور ان طاوس كان يقرأ ذلك ادنى أن لا تعيلوا واذا ثبت أن المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة فبأن يجعلوه تفسيرا كان أولى فثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازى فى هذا الطعن (وأما السؤال الثانى) فنقول انك نقلت هذه اللفظة فى اللغة عن المبرد لكنك بجهلك وحرصك على الطعن فى رؤساء المجتهدين والاعلام وشدة بلادتك ما عرفت ان هذا الطعن الذى ذكره المبرد فاسد وبيان فساده من وجوه (الاول) انه يقال عالت المسألة اذا زادت سهامها وكثرت وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية ذلك أدنى أن لا تكثروا واذا لم تكثروا لم يقع الانسان فى الجور والظلم لان مظنة الجور والظلم هى الكثرة والمخالطة وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذى اختاره الجمهور (الوجه الثانى) ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فاذا قيل له ما معناه حسن أن يقال معناه انه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه ان تفسير طويل النجاد هو انه طويل القامة بل المراد ان المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا الكلام تسميه علماء البيان التعبير عن الشئ بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد فهو

الاشارة الى الشىء بذكر لوازمه فههنا كثرة العيال ملتزمة للميل والجور والشافعى رضى الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور لما ان كثرة العيال لاتنفك عن الميل والجور فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية والاستلزام وهذه طريقة مشهورة فى كتاب الله والشافعى لما كان محيطا بوجوه أساليب الكلام العربى استحسن ذكر هذا الكلام فأما أبو بكر الرازى لما كان بليد الطبع بعيدا عن أساليب كلام العرب لاجرم لم يعرف الوجه الحسن فيه (الوجه الثالث) ماذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا التفسير مأخوذ من قولك عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا أنفق عليهم لان من كثر عياله لزمه أن يعولهم وفى ذلك ماتصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب فثبت بهذه الوجوه ان الذى ذكره امام المسلمين الشافعى رضى الله عنه فى غاية الحسن وأن الطعن لايصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة (وأما السؤال الثالث) وهو قوله ان كثرة العيال لاتختلف بأن تكون المرأة زوجة أو مملوكة فجوابه من وجهين (الاول) ماذكره القفال رضى الله عنه وهو ان الجوارى اذا كثرن فله أن يكلفهن الكسب واذا اكتسبن أنفقن على أنفسهن وعلى مولاهن أيضا وحينئذ تقل العيال أما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق (الثانى) ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها باعها وتخلص منها أما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها والعرف يدل على أن الزوج مادام يمسك الزوجة فانها لاتطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر فيقع الزوج فى المحنة (وأما السؤال الرابع) وهو الذى ذكره الجرجانى صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين (الاول) ماذكره القاضى وهو ان الوجه الذى ذكره الشافعى أرجح لانه لو حمل على الجور لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله فان خفتم ألا تقسطوا أما اذا حملناه على ماذكره الشافعى لم يلزم التكرار فكان أولى (الثانى) أن نقول هب ان الامر كما ذكرتم لكنا بينا ان التفسير الذى ذكره الشافعى راجع عند التحقيق الى ذكر التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال فهذا تمام البحث فى هذا الموضع وبالله التوفيق

* قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان (أحدهما) ان هذا خطاب لأولياء النساء وذلك لان العرب كانت فى الجاهلية لاتعطى النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تأخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك أى تعظمه وقال ابن الاعرابى النافجة مايأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وأمر بدفع الحق الى أهله وهذا قول الكلبى وأبى صالح واختيار الفراء وابن قتيبة (القول الثانى) ان الخطاب للازواج أمروا بايتاء النساء مهورهن وهذا قول علقمة والنخعى وقتادة واختيار الزجاج قال لانه لاذكر للاولياء ههنا وماقبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج (المسألة الثانية) قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون المراد من الايتاء المناولة ويحتمل أن يكون المراد الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها فعلى هذا الوجه الاول كان المراد أنهم أمروا بدفع المهور التى قد سموها لهن وعلى التقدير الثانى كان المراد ان الفروج لاتستباح الا بعوض يلزم سواء سمى ذلك أو لم يسم الا ماخص به الرسول صلى الله عليه وسلم فى الموهوبة ثم قال رحمه الله ويجوز أن يكون الكلام جامعا للوجهين معا والله أعلم (المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفى حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرأ صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو مثقل صدقة كقوله فى ظلمة ظلمة قال الواحدى موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمى المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم ويكمل (المسألة الرابعة) فى تفسير النحلة وجوه (الاول) قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة فى اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان

ينتحل كذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا أى دينه ومذهبه فقوله آتوا النساء صدقاتهن نحلة أى آتوهن مهورهن فانها نحلة أى شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة (الثانى) قال الكلبى نحلة أى عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا أنحله نحلة ونحلا قال القفال وأصله اضافة الشئ الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول أى مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته وأضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان (أحدهما) انه عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان البضع فى ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله فالزوج أعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه فكان فى معنى النحلة التى ليس بازائها بدل وانما الذى يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال آخرون ان الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم أمر الزوج بأن يؤتى الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء (والقول الثالث) فى تفسير النحلة قال أبو عبيدة معنى قوله نحلة أى عن طيب نفس وذلك لان النحلة فى اللغة العطية من غير أخذ عوض كما ينحل الرجل ولده شيئا من ماله وما أعطى من غير طلب عوض لا يكون الا عن طيب النفس فأمر الله باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة (المسألة الخامسة) ان حملنا النحلة على الديانة ففى انتصابها وجهان (أحدهما) أن يكون مفعولا له والمعنى آتوهن مهورهن ديانة (والثانى) أن يكون حالا من الصدقات أى دينا من الله شرعه وفرضه وأما ان حملنا النحلة على العطية ففى انتصابها أيضا وجهان (أحدهما) انه نصب على المصدر وذلك لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة أى أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم (والثانى) انها نصب على الحال ثم فيه وجهان (أحدهما) على الحال من المخاطبين أى آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبى النفوس بالاعطاء (والثانى) على الحال من الصدقات أى منحولة معطاة عن طيبة الانفس (المسألة السادسة) قال أبو حنيفة رضى الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعى رضى الله عنه لا تقرره احتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية وذلك لان هذا النص يقتضى ايجاب ايتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى الآية أجاب أصحابنا بأن هذه عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الآية خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام ٭ قوله تعالى (فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا)

اعلم أنه تعالى لما أمرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاء مهرها وان طابت نفسها بتركه وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) نفسا نصب على التمييز والمعنى طابت أنفسهن لكم عن شئ من الصداق بنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا أنت حسن وجها والفعل فى الاصل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قررت به عينا وضقت به ذرعا (المسألة الثانية) انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما قال الفراء ولو جمعت كان صوابا كقوله الاخسرين أعمالا (المسألة الثالثة) من فى قوله منه ليس للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شئ من هذا الجنس الذى هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وذلك ان المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أن يأخذه بالكلية (المسألة الرابعة) منه أى من الصدقات أو من ذلك وهو كقوله تعالى قل أؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروى انه لما قال رؤبة

فيها خطوط من سواد وبلق ٭ كأنه فى الجلد توليع البهق

فقيل له الضمير فى قولك كأنه ان عاد الى الخطوط كان يجب أن تقول كأنها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب أن تقول كأنهما فقال أردت كأن ذلك وفيه وجه آخر وهو ان الصدقات فى معنى الصداق

لانك لو قلت وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا وفيه وجه ثالث وهو ان الفائدة في تذكير الضمير أن يعود ذلك الى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في أن لا تهب الا بعض الصداق (المسألة الخامسة) معنى الآية فان وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن أو سوء معاشرتكم معهن فكلوه وانفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقال فان طبن ولم يقل فان وهبن أو سمحن اعلاما بأن المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة (المسألة السادسة) الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما يحمد عاقبته وقيل ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمرور الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم ان أصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى انهن اذا وهبن مهورهن من أزواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة (المسألة السابعة) قوله هنيئا مريئا وصف للمصدر أي أكلا هنيئا مريئا أو حال من الضمير أي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدأ بقوله هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان أقيمتا مقام المصدرين كأنه قيل هنأ مرأ (المسألة الثامنة) دلت هذه الآية على أمور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز أن يأخذه الزوج لان قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالتين وههنا بحث وهو ان قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما اذا كان المهر عينا أما اذا كان دينا فالآية غير متناولة له فانه لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله كلوه هنيئا مريئا ليس نفس الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (المسألة التاسعة) قال بعض العلماء ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي أن امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية أعطتها اياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل أليس قد قال الله تعالى فان طبن لكم عن شيء فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه أيضا أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لانهن يخدعن وحكي ان رجلا من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل أعطتني طيبة به نفسها فقال عبد الملك فأين الآية التي بعدها فلا تأخذوا منه شيئا اردد عليها وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فأيما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها والله أعلم * قوله

تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا) واعلم أن هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذه السورة واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو كأنه تعالى يقول اني وان كنت أمرتكم بايتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ أموالهم فأما اذا كانوا غير بالغين أو غير عقلاء أو ان كانوا بالغين عقلاء الا انهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا اليهم أموالهم وامسكوها لاجلهم الى أن يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ أموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في الآية قولان (الاول) انها خطاب الاولياء فكأنه تعالى قال أيها الاولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم والدليل على انه خطاب الاولياء قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وأيضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب أن يقال ولا تؤتوا السفهاء أموالهم فلم قال أموالكم قلنا في الجواب وجهان

(الاول) انه تعالى أضاف المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه و يكفى
فى حسن الاضافة أدنى سبب (الثانى) انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة
بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من أنفسكم وقوله فمما ملكت أيمانكم وقوله فاقتلوا
أنفسكم وقوله ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم
يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا المال شئ ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه
الوحدة النوعية حسنت اضافة أموال السفهاء الى أوليائهم (والقول الثانى) ان هذه الآية
خطاب الآباء نهاهم الله تعالى اذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال واصلاحه أن يدفعوا
أموالهم أو بعضها اليهم لما كان فى ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه يكون اضافة الاموال اليهم
حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعى فى أن لا يضيع ولا يهلك
وذلك يدل على انه ليس له أن يأكل جميع أمواله و يهلكها واذا قرب أجله فانه يجب عليه أن يوصى بماله
الى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته وقد ذكرنا ان القول الاول أرجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح
ان ظاهر النهى للتحريم وأجمعت الامة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ما شاء
من ماله وأجمعوا على أنه يحرم على الولى أن يدفع الى السفهاء أموالهم واذا كان كذلك وجب حمل
الآية على القول الاول لا على هذا القول الثانى والله أعلم (الثانى) انه قال فى آخر الآية وقولوا لهم
قولا معروفا ولا شك ان هذه الوصية بالايتام أشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف
وانما يحتاج الى هذه الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع أيضا حمل الآية على كلا الوجهين قال القاضى
هذا بعيد لانه يقتضى حمل قوله أموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن أن يجاب عنه بأن قوله
أموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص
حاصل فى المال الذى يكون مملوكا له وفى المال الذى يكون مملوكا للصبى الا انه يجب تصرفه فهذا التفاوت
واقع فى مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله أموالكم واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما
من حيث ان اللفظ أفاد معنى واحدا مشتركا بينهما (المسألة الثانية) ذكروا فى المراد بالسفهاء
أوجها (الاول) قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن أزواجا أو أمهات
أو بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى أبو امامة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الا انما
خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا ألا وان السفهاء النساء الا امرأة أطاعت قيمها فان قيل لو كان المراد
بالسفهاء النساء لقال السفائه او السفيهات فى جمع السفيهة نحو غرائب وغريبات فى جمع الغريبة أجاب
الزجاج بأن السفهاء فى جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء فى جمع الفقيرة جائز (والقول الثانى) قال الزهرى
وابن زيد عنى بالسفهاء ههنا السفهاء من الاولاد يقول لا تعط مالك الذى هو قيامك ولدك السفيه فيفسده
(القول الثالث) المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان فى قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير
قالوا اذا علم الرجل ان امرأته سفيهة مفسدة وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغى له أن يسلط واحدا
منهما على ماله فيفسده (والقول الرابع) ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفى بحفظ المال
ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول أولى لان التخصيص
بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا فى سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمى الفاسق سفيها لانه
لا وزن له عند أهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله (المسألة الثالثة) انه ليس
السفه فى هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان
تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال (المسألة الرابعة) اعلم انه تعالى أمر المكلفين فى مواضع من كتابه
بحفظ الاموال قال ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال تعالى والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا

ولم يقتروا وقد رغب الله فى حفظ المال فى آية المداينة حيث أمر بالكتابة والاشهاد والرهن والعقل أيضا يؤيد ذلك لان الانسان مالم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة ولا يكون فارغ البال الا بواسطة المال لانه به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا فى حقه من أعظم الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة أما من أرادها لنفسها ولعينها كانت من أعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة (المسألة الخامسة) قوله تعالى التى جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعنى كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم وقرأ نافع وابن عامر التى جعل الله لكم قيما وقد يقال هذا قيم وقيم كما قال دينا قيما ملة ابراهيم وقرأ عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشئ ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به (المسألة السادسة) قال الشافعى رحمه الله البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يحجر عليه * حجة الشافعى انه سفيه فوجب أن يحجر عليه انما قلنا انه سفيه لان السفيه فى اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له فى القلب وقع عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب أن يسمى بالسفيه واذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال السفيه أمر بعد ذلك بثلاثة أشياء (أولها) قوله وارزقوهم ومعناه وأنفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم يقال فلان رزق عياله أى أجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك أمرا بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقا لهم بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الارباح لا من أصول الاموال (وثانيها) قوله واكسوهم والمراد ظاهر (وثالثها) قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما أمر بذلك لان القول الجميل يؤثر فى القلب فيزيل السفه أما خلاف القول المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا فى تفسير القول المعروف وجوها (أحدها) قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو مثل ان يقول اذا ربحت فى سفرتى هذه فعلت بك ما أنت أهله وان غنمت فى غزاتى أعطيتك (وثانيها) قال ابن زيد انه الدعاء مثل أن يقول عافانا الله واياك بارك الله فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس وأحبته من قول وعمل فهو معروف وكل ما أنكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر (وثالثها) قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم أمر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل (ورابعها) قال القفال رحمه الله القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولى يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه يرد المال اليه ونظير هذه الآية قوله فأما اليتيم فلا تقهر معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلاة ورغبه فى ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه أحسن من سائر الوجوه التى حكيناها * قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا) واعلم انه تعالى لما أمر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله وآتوا اليتامى أموالهم بين بهذه الآية متى يؤتيهم أموالهم فذكر هذه الآية وشرط فى دفع أموالهم اليهم شرطين (أحدهما) بلوغ النكاح (والثانى) ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال أبو حنيفة رضى الله عنه تصرفات الصبى العاقل المميز باذن الولى صحيحة وقال

الشافعي رحمه الله غير صحيحة احتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية وذلك لان قوله وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف صالح للبيع والشراء وهذا الاختبار انما يحصل اذا أذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء يقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشراء وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل فثبت ان قوله وابتلوا اليتامى أمر للاولياء بأن يأذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قال ليس المراد بقوله وابتلوا اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم فانما أمر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واذا ثبت بموجب هذه الآية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب أن لا يجوز تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق لثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على قول الشافعي وأما الذي احتجوا به فجوابه ان المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي أحوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولاشك ان بهذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء وأيضا هب انا سلمنا انه يدفع اليه شيئا ليبيع أو يشتري فلم قلت ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء بل اذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتم البيع وذلك الشراء وهذا محتمل والله أعلم (المسألة الثانية) المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو في قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم أن للبلوغ علامات خمسة منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث وهو الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة واثنان منها مختص بالنساء وهما الحيض والحبل (المسألة الثالثة) اما ايناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله آنستم أي عرفتم وقيل رأيتم وأصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله آنس من جانب الطور نارا وأما الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وأن يكون هذا مرادا وهو أن يعلم انه يصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي رضي الله عنه لا بد منه وعند أبي حنيفة رضي الله عنه هو غير معتبر والاول أولى ويدل عليه وجوه (أحدها) ان أهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبا للخير (وثانيها) ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى وعصى آدم ربه فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على أن الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين (وثالثها) انه تعالى قال وما أمر فرعون برشيد نفي الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين والله أعلم اذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي رحمه الله يرى الحجر على الفاسق وأبو حنيفة رضي الله عنه لا يراه (المسألة الرابعة) اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله ثم عند أبي حنيفة لا يدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زاد عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير أحوال الانسان لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة لسبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله أونس منه الرشد أو لم يؤنس وقال الشافعي رضي الله عنه لا يدفع اليه أبدا الا بايناس الرشد وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله * احتج أبو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الآية فقال لاشك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد

فاقتضى ظاهر الآية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور فى هذه الآية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الآية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى قال وابتلوا اليتامى ولا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا ويجب أن يكون المراد فان آنستم منهم رشدا فى حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر فى الآية هو حصول الرشد فى رعاية مصالح المال وعند هذا سقط استدلال أبى بكر الرازى بل تنقلب هذه الآية دليلا عليه لانه جعل رعاية مصالح المال شرطا فى جواز دفع المال اليه فاذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب أن لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلى أيضا يقوى الاستدلال بهذا النص لان الصبى انما منع منه المال لفقدان العقل الهادى الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا فى الشاب والشيخ كان فى حكم الصبى فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد (المسألة الخامسة) اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعى ولا يحجر عليه عند أبى حنيفة وقد مرت هذه المسألة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما والقياس الجلى أيضا يدل عليه لان هذه الآية دالة على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وانما لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا مرصدا ليوم حاجته وهذا المعنى قائم فى السفه الطارى فوجب اعتباره والله أعلم (المسألة السادسة) قال صاحب الكشاف الفائدة فى تنكير الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد فى التصرف والتجارة أو على ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور أثر من آثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد (المسألة السابعة) قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فان أحستم بمعنى أحسستم قال أحسن به فهن اليه شوس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين ثم قال تعالى فادفعوا اليهم أموالهم والمراد ان عند حصول الشرطين أعنى البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل لانه أمر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا أى مسرفين ومبادرين كبرهم أو لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون فى انفاقها وتقولون ننفق كما نشتهى قبل أن يكبر اليتامى فينزعوها من أيدينا ثم قسم الامر بين أن يكون الوصى غنيا وبين أن يكون فقيرا فقال ومن كان غنيا فليستعفف قال الواحدى رحمه الله استعف عن الشئ وعف اذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف استعف أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة وقال ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واختلف العلماء فى أن الوصى هل له أن ينتفع بمال اليتيم وفى هذه المسألة أقوال (أحدها) أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم وبقدر أجر عمله واحتج القائلون بهذا القول بوجوه (الاول) ان قوله تعالى ولا تأكلوها اسرافا مشعر بأن له أن يأكل بقدر الحاجة (وثانيها) انه قال ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فقوله من كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهى الوصى الغنى عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم واذا كان كذلك لزم أن يكون قوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف اذنا للوصى فى أن ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة (وثالثها) قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وهذا دليل على ان مال اليتيم قد يؤكل ظلما وغير ظلم ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما فائدة وهذا يدل على ان للوصى المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف (ورابعها) ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له ان تحت حجرى يتيما آكل من ماله قال بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله قال أفأضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك (وخامسها) ما روى ان عمر بن الخطاب رضى الله

عنه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم أما بعد فانى رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا وانى قد أنزلت نفسى واياكم من مال الله بمنزلة ولى مال اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وعن ابن عباس ان ولى يتيم قال له أفأشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغى ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك فى الحلب وعنه أيضا يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها (وسادسها) ان الوصى لما تكفل باصلاح مهمات الصبى وجب أن يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله قياسا على الساعى فى أخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له فى تلك الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول (والقول الثانى) ان له ان يأخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال اليتيم قرضا ثم اذا أيسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضاء فلا شئ عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وأبى العالية وأكثر الروايات عن ابن عباس وبعض أهل العلم خص هذا الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرها فأما التناول من ألبان المواشى واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول أبى العالية وغيره واحتجوا بأن الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم أموالهم فحكم فى الاموال بدفعها اليهم (والقول الثالث) قال أبو بكر الرازى الذى نعرفه من مذهب أصحابنا انه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا أو فقيرا واحتج عليه بآيات (منها) قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم الى قوله انه كان حوبا كبيرا (ومنها) قوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا (ومنها) قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط (ومنها) قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل قال فهذه الآية محكمة حاصرة لمال اليتيم على وصيه فى حال الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها الى تلك المحكمات وعندى ان هذه الآيات لا تدل على ماذهب الرازى اليه أما قوله وآتوا اليتامى أموالهم فهو عام وهذه الآية التى نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما فهو انما يتناول هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصى من مال الصبى بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل أما قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كلامه فى هذا الموضع ساقط ركيك والله أعلم ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم واعلم أن الامة مجمعة على ان الوصى اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا فان الاولى والاحوط أن يشهد عليه لوجوه (أحدها) ان اليتيم اذا كان عليه بينة بقبض المال كان أبعد من أن يدعى ماليس له (وثانيها) ان اليتيم اذا أقدم على الدعوى الكاذبة أقام الوصى الشهادة على انه دفع ماله اليه (ثالثها) أن تظهر أمانة الوصى وبراءة ساحته ونظيره ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب فأمره بالاشهاد لتظهر أمانته وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو الاشهاد واختلفوا فى أن الوصى اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق وكذلك لو قال أنفقت عليه فى صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعى لا يصدق وقال أبو حنيفة وأصحابه يصدق واحتج الشافعى بهذه الآية فان قوله فاشهدوا عليهم أمر وظاهر الامر الوجوب وأيضا قال الشافعى القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وانما هو مؤتمن من جهة الشرع وطعن أبو بكر الرازى فى هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ماذكره علة لنفى التصديق لوجب أن لا يصدق القاضى اذا قال لليتيم قد دفعت اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه أن يقول فى الاب اذا قال بعد بلوغ الصبى قد دفعت مالك اليك أن لا يصدق لانه لم يأتمنه ويلزمه أيضا أن يوجب الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال له ان قولك هذا البعيد عن معانى الفقه أما النقض بالقاضى فبعيد

لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بأن ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض آخر ويلزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود فى وصي اليتيم وأما الاب فالفرق ظاهر لوجهين (أحدهما) ان شفقته أتم من شفقة الاجنبي ولا يلزم من قلة التهمة فى حق الاب قلتها فى حق الاجنبي وأما اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد اعترف بأنه هلك لسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان أما اذا اعترف بأنه هلك لا بتقصيره فههنا يجب أن يقبل قوله والا لصار ذلك مانعا الناس من قبول الوصاية فيقع الخلل فى هذا المهم العظيم وأما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على أن اليتيم حصل فى حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا وهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذن دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة فى حق ولي اليتيم ثم قال بعده فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا أشعر ذلك بأن الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه اذا كان لا تمكن من ادعاء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله فاشهدوا كما انه يجب لظاهر الايجاب فكذلك يجب أن القرائن والمصالح تقتضي الايجاب ثم قال هذا الرازي ويدل على انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مأمور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم فى وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فواجب أن يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له ما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق ابطاله وأيضا فعادتك ترك الالتفات الى كتاب الله لقياس ركيك تخيله ومثل هذا الفقه مسلم لك ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال ابن الانبارى والازهرى يحتمل أن يكون الحسيب بمعنى المحاسب وأن يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل للتهديد حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب بمعنى المشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله أى كافيك الله واعلم أن هذا وعيد لولي اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي أو يعمل فى ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة فى ذلك الى أن يصل ماله وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب أو بالكافي واعلم أن الباء فى قوله وكفى بالله وكفى بربك فى جميع القرآن زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال أى كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا * قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا)

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة فى هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس ان أوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما سويد وعرفجة وأخذا ماله فجاءت امرأة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله فى أمرك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية ودلت على ان للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ولكنه تعالى لم يبين المقدار فى هذه الآية فارسل الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوصيين وقال لا تقربا من مال أوس شيئا ثم نزل بعد يوصيكم الله فى أولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المرأة فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام الوصيين أن يدفعا الى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات وبعد ذلك ارسل عليه الصلاة والسلام اليهما أن ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاه اليها هذا هو الكلام فى سبب النزول (المسألة الثانية) كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة

وحاز الغنيمة فبين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو أمر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر
في هذه الآية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون
الصغار ودون النساء أن ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن
العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل
فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل أولا ثم أردفه بالتفصيل (المسألة الثالثة) احتج أبو بكر الرازي
بهذه الآية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال وأولاد البنات من الاقربين
فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون أقصى ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية الا انا نثبت كونهم مستحقين
لاصل النصيب بهذه الآية وأما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل وأجاب أصحابنا عنه من وجهين
(أحدهما) انه تعالى قال في آخر الآية نصيبا مفروضا أي نصيبا مقدرا وبالاجماع ليس لذوي الارحام
نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الآية (وثانيهما) ان هذه الآية مختصة بالاقربين
فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين وتحقيقه انه اما أن يكون المراد من الاقربين من كان أقرب من شئ
آخر أو المراد منه من كان أقرب من جميع الاشياء والاول باطل لانه يقتضي دخول أكثر الخلق فيه
لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب أو بوجه بعيد وهو الانتساب الى آدم عليه السلام ولابد
وأن يكون هو أقرب اليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال
وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الاقربين من كان أقرب الناس اليه
وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين
على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فثبت انه تعالى ذكر
الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار (المسألة الرابعة)
قوله نصيبا في نصبه وجوه (أحدها) انه نصب على الاختصاص بمعنى أعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا
(والثاني) يجوز أن ينتصب انتصاب المصدر لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله
فريضة من الله أي قسمة مفروضة (المسألة الخامسة) أصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية
القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى أيضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة
في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو أصل الفرض في اللغة ثم ان أصحاب أبي
حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون
قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع وأما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا
سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة يعني سقطة قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت
فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تأثير الحز والقطع
أقوى وأكمل من تأثير السقوط فلهذا السبب خصص أصحاب أبي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه
بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرروه يقضي
عليهم بأن الآية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع
باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والآية انما تناولت التوريث المفروض فلزم القطع بأن هذه الآية
ما تناولت ذوي الارحام والله أعلم * قوله تعالى (واذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين
فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن قوله واذا
حضر القسمة ليس فيه بيان اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه أقوال (الاول) انه تعالى
لما ذكر في الآية الاولى ان النساء اسوة الرجال في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث
ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم

فلاجرم

فلا جرم أمر الله تعالى أن يدفع اليهم شيئا عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب أما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في أمور (أحدها) ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه أن يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما تطيب نفسه به وان كان صغيرا وجب على الولي اعطاؤهم من ذلك المال ومنهم من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه الاعطاء من ذلك المال وان كان صغيرا وجب على الولي أن يعتذر اليهم ويقول اني لا أملك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف (وثانيها) قال الحسن والنخعي هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما أشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل أن يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم (وثالثها) ان لوا مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع (ورابعها) ان على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء وهذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الآية محكمة غير منسوخة وهو مذهب أبي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة روى ان عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق قسم ميراث أبيه وعائشة حية فلم يترك في الدار أحدا الا أعطاه وتلا هذه الآية فهذا كله تفصيل قول من قال بأن هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب أيضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا أما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بأنه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ولو كان ذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب (القول الثاني) في تفسير الآية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين أمر الله تعالى أن يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم في الحال والاستقبال (والقول الاول أولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن أن يقال هذا القول أولى لان الآية التي تقدمت في الوصية (القول الثالث) في تفسير الآية ان قوله واذا حضر القسمة أولوا القربى فالمراد من أولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول محكي عن سعيد بن جبير (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها من وعاء أخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتأنيث لكن أريد به المشربة فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة (المسألة الثالثة) انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى أكثر وحاجتهم أشد فكان وضع الصدقات فيهم أفضل وأعظم في الاجر (المسألة الرابعة) الاشبه هو ان المراد بالقول المعروف أن لا يتبع العطية المن والاذى بالقول أو يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئا

● قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) الجملة الشرطية وهو قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا

خافوا عليهم هي صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم وأما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه (المسألة الثانية) لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه (الاول) ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يأمرونه بالوصية الى الاجانب الى أن لا يبقى من ماله للورثة شيء أصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء أولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على أن يحرم أولاده الضعفاء عن ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (والقول الثاني) قال حبيب بن أبي ثابت سألت مقسما عن هذه الآية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع أن ذلك الانسان يحب أن يوصي له ففي القول الاول الآية محمولة على نهي الحاضرين عن الترغيب في الوصية وفي القول الثاني محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية والاول أولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا أشبه بالوجه الاول وأقرب اليه (والقول الثالث) يحتمل أن تكون الآية خطابا لمن قرب أجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الآية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها أن لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها أن يوصي أيضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس أفضل من الربع والربع أفضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس (والقول الرابع) ان هذا أمر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من يخاف على ولده بعد موته أن يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الآية على هذا الوجه أن يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وأن يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا أليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى آخر ما دعاهم الى حفظ مال اليتيم أن ينبههم على حال أنفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من أقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود (المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف قرئ ضعفى وضعافى في نحو سكرى وسكارى قال الواحدي قرأ حمزة ضعافا خافوا عليهم بالامالة فيهما ثم قال ووجه امالة ضعاف ان ما كان على وزن فعال وكان أوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وغلاب وخباب يحسن فيه الامالة وذلك لانه تصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة فيستحب أن لا يتصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة وأما الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم فكأنه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا أرادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء أن لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون أولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني يا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض أن يقولوا اذا أردت الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون أن يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام * قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) اعلم أنه تعالى أكد الوعيد في أكل مال اليتيم ظلما وقد كثر

الوعيد في هذه الآيات مرة بعد أخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل أموالهم وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لانهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة وما أشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) دلت هذه الآية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ماذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف (المسألة الثانية) قوله انما يأكلون في بطونهم نارا فيه قولان (الاول) أن يجرى ذلك على ظاهره قال السدي اذا أكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأذنيه وعينيه يعرف كل من رآه انه أكل مال اليتيم وعن أبي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة أسري بي رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في أفواههم صخرا من النار يخرج من أسافلهم فقلت يا جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما (والقول الثاني) ان ذلك توسع والمراد ان أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا أولى من الاول لان قوله ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما يأكلون في بطونهم نارا وجوابه انه كقوله يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة (المسألة الرابعة) انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل أنواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بأن يكون اتلاف ماله بالاكل أو بطريق آخر وانما ذكر الاكل وأراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه (أحدها) ان عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب ألبانها فخرج الكلام على عادتهم (وثانيها) انه جرت العادة فيمن أنفق ماله في وجوه مراداته خيرا كانت أو شرا انه يقال انه أكل ماله (وثالثها) ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات (المسألة الخامسة) قالت المعتزلة الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما أو لم يكن لان قوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز أن يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز أن يدخل تحت هذا الوعيد أكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بأن لا يكون معه توبة ولا طاعة أعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من أهل الوعيد من تكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب أن يطلب قدر ما يكون كثيرا من أكل ماله فقال أبو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكاة هذا جملة ماذكره القاضي فيقال له فانت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجهين (أحدهما) انك زدت فيه شرط عدم التوبة (والثاني) انك زدت فيه عدم كونه صغيرا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا أن نزيد فيه شرط عدم العفو أقصى ما في الباب أن يقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين (أحدهما) انا لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة (والثاني) هب انكم ما وجدتموها

لكن عدم الوجدان لايفيد القطع بعدم الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من افادة القطع والجزم والله أعلم (المسألة السادسة) انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد أشد والسبب فيه ان في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك أن يملكه جزءا من ماله أما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم أقبح فكان الوعيد أشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب أما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله أشد ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم وسيصلون بضم الياء أي يدخلون النار على مالم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال أبو زيد يقال صلى الرجل النار يصلاها صلى وصلاء وهو صالي النار وقوم صالون وصلاء قال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال أولى بها صليا وقال جهنم يصلونها قال الفراء الصلى اسم الوقود وهو الصلاء اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم أصلاه الله حر النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى سأصليه سقر قال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها (المسألة الثانية) السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار أسعرها سعرا فهي مسعورة وسعيرة والسعير معدول من مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد نار من النيران مبهمة لايعرف غاية شدتها الا الله (المسألة الثالثة) روى انه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال صارت هذه الآية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الآية في المنع من الظلم وهذا لايصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة أموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من أعظم أبواب الاثم كما في هذه الآية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من أعظم أبواب البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم والله أعلم * قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وان كانت واحدة فلها النصف)

في الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين (أحدهما) النسب والآخر العهد أما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل و يأخذون الغنيمة وأما العهد ففيه وجهين (الاول) الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت (والثاني) التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في أول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم والمراد به التوارث بالعهد والاولون قالوا المراد بقوله والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم ليس المراد منه النصيب من المال بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح أسباب التوارث في الجاهلية وأما أسباب التوارث في الاسلام فقد ذكرنا انه في أول الامر قرر الحلف والتبني وزاد فيه أمرين آخرين (أحدهما) الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان أجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من أقاربه (والثاني) المواخاة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ كل هذه الاسباب بقوله وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والذى تقرر عليه دين الاسلام ان أسباب

التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء (المسألة الثانية) روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخا فأخذ الأخ المال كله فأتت المرأة وقالت يارسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما أخذ مالهما فقال عليه الصلاة والسلام ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وأمهما الثمن ومابقي فهو لك فهذا أول ميراث قسم في الاسلام (المسألة الثالثة) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة أحكام الميراث (الثاني) انه تعالى أثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في أولادكم (المسألة الرابعة) قال القفال قوله يوصيكم الله في أولادكم أي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق أولادكم بعد موتكم وأصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل وأوصى يوصي اذا أوصل فاذا قيل أوصاني فمعناه أوصلني الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله ههنا يوصيكم أي يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولاتقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولاشك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لايقال في اللغة أوصيك لكذا فكيف قال ههنا يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لاجرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستأنفا وقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما أي قال الله لهم مغفرة لان الوعد قول (المسألة الخامسة) اعلم أنه تعالى بدأ بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده أشد التعلقات ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم أن للاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما أن يخلف الذكور والاناث معا واما أن يخلف الاناث فقط او الذكور فقط (القسم الاول) ما اذا خلف الذكران والاناث معا وقد بين الله الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم أن هذا يفيد أحكاما (أحدها) اذا خلف الميت ذكرا واحدا وأنثى واحدة فللذكر سهمان وللانثى سهم (وثانيها) اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل أنثى سهم (وثالثها) اذا حصل مع الاولاد جمع آخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم وكان الباقي بعد تلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة (القسم الثاني) ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا وأما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بأنه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه (الاول) ان هذا الكلام لازم على ابن عباس لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي حصول النصف نصيبا للبنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله (الثاني) انا لانسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين لان الاجماع دل على أن نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير أن يكون كلمة ان للاشتراط وجب القول بفسادهما فثبت ان القول بكلمة الاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة

وقال لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ولا يمكن أن يفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات (الوجه الثالث) في الجواب هو ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس وأما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه (الاول) قال أبو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب أن يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان وجب لا محالة أن يكون نصيب الابنتين الثلثين (الثاني) قال أبو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبأن يكون نصيبها مع ولد آخر انثى هو الثلث كان أولى لان الذكر أقوى من الانثى (الثالث) ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يفيد ان حظ الانثيين أزيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم أن يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف النص واذا ثبت ان حظ الانثيين أزيد من حظ الواحدة فنقول وجب أن يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق (والرابع) انا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية انه عليه الصلاة والسلام أعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه (الخامس) انه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر حكم الثنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجملا من وجه ومبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان أولى بذلك لانهما أقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب أن لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت أشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة الاول مستنبطة من الآية والرابع مأخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي (أما القسم الثالث) وهو اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول أما الابن الواحد فانه اذا انفرد أخذ كل المال وبيانه من وجوه (الاول) من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الآيتين ان نصيب الابن المفرد جميع المال (الثاني) أنا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام ما أبقت السهام فلاولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن آخذا لكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن سهام أن يأخذ الكل (الثالث) ان أقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له أن يأخذ قدرا أولى منه بأن يأخذ الزائد فوجب أن يأخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي أن يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلث وذلك ينفي أن يأخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان قوله يوصيكم الله في أولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك (والثاني) انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد هذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط أما اذا مات وخلف أبناء كانوا مشتركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله أعلم بقي في الآية سؤالان (السؤال الاول) لا شك ان المرأة أعجز من الرجل لوجوه (أما أولا) فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك وأما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة انخداعها واغترارها وأما ثالثا فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها أكمل وجب أن يكون نصيبها

من الميراث أكثر فان لم يكن أكثر فلا أقل من المساواة فما الحكمة فى انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل والجواب عنه من وجوه (الاول) ان خرج المرأة أقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه أكثر فهو الى المال أحوج (الثانى) ان الرجل أكمل حالا من المرأة فى الخلقة وفى العقل وفى المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب أن يكون الانعام عليه ازيد (الثالث) ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر

ان الفراغ والشباب والجده * مفسدة للمرء أى مفسده

وقال تعالى ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك (والرابع) ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل فى الدنيا والثواب الجزيل فى الآخرة نحو بناء الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك (الخامس) روى ان جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال ان حواء أخذت حفنة من الحنطة وأكلتها وأخذت حفنة أخرى وخبأتها ثم أخذت حفنة أخرى ودفعتها الى آدم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الامر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل (السؤال الثانى) لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى مثلا نصف حظ الذكر والجواب من وجوه (الاول) لما كان الذكر أفضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى (الثانى) ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول تنبيها على أن السعى فى تشهير الفضائل يجب أن يكون راجحا على السعى فى تشهير الرذائل ولهذا قال ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة (والثالث) انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الآية فقيل كفى للذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغى له أن يطمع فى جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله أعلم (المسألة السادسة) لاشك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولاشك انه مستعمل فى ولد الابن قال تعالى يا بنى آدم وقال للذين كانوا فى زمان الرسول عليه الصلاة والسلام يا بنى اسرائيل الاان البحث فى أن لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا أو حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت فى أصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة فى حقيقته وفى مجازه معا فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله يوصيكم الله فى أولادكم ولد الصلب وولد الابن معا واعلم أن الطريق فى دفع هذا الاشكال أن يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس واما ان أردنا أن نستفيده من هذه الآية فنقول الولد وولد الابن ما صارا مرادين من هذه الآية معا وذلك لان أولاد الابن لا يستحقون الميراث الا فى احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب رأسا واما عندما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث فحينئذ يقتسمون الباقى واما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لانه حين أريد به ولد الصلب ما أريد به ولد الابن وحين أريد به ولد الابن ما أريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الآية تارة تكون خطابا مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن وفى كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحدا أما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب أن يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذى يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم

وأجمعوا انه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول الاشكال واعلم أن هذا البحث الذى ذكرناه فى أن الابن هل يتناول أولاد الابن قائم فى أن لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك أن ذلك واقع بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور فى القرآن ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم (المسألة السابعة) اعلم أن عموم قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه مخصوص فى صور أربعة (أحدها) ان الحر والعبد لا يتوارثان (وثانيها) ان القاتل على سبيل العمد لا يرث (وثالثها) انه لا يتوارث أهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان (الفرع الاول) اتفقوا على أن الكافر لا يرث من المسلم أما المسلم هل يرث من الكافر ذهب الاكثرون الى انه أيضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبى قضى معاوية بذلك وكتب به الى زياد فأرسل ذلك زياد الى شريح القاضى وأمره به وكان شريح قبل ذلك يقضى بعدم التوريث فلما أمره زياد بذلك كان يقضى به ويقول هكذا قضى أمير المؤمنين * حجة الاولين عموم قوله عليه السلام لا يتوارث أهل ملتين وحجة القول الثانى ماروى ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك أخا مسلما فقال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم أكدوا ذلك بأن قالوا ان ظاهر قوله يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضى توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصناه بقوله عليه الصلاة والسلام لا يتوارث أهل ملتين لان هذا الخبر أخص من تلك الآية والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله الاسلام يزيد ولا ينقص أخص من قوله لا يتوارث أهل ملتين فوجب تقديمه عليه بل هذا التخصيص أولى لان ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية والخبر الاول ليس كذلك وأقوى ماقيل فى جوابه ان قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نصا فى واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال (الفرع الثانى) المسلم اذا ارتد ثم مات أو قتل فالمال الذى اكتسبه فى زمان الردة أجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال أما المال الذى اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان قال الشافعى لا يورث بل يكون لبيت المال وقال أبو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعى انا أجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث أهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين أهل ملتين فوجب أن لا يحصل التوارث فان قيل لا يجوز أن يقال ان المرتد زال ملكه فى آخر الاسلام وانتقل الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم انما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم من المرتد لكان اما أن يرثه حال حياة المرتد أو بعد مماته والاول باطل ولا يحل له أن يتصرف فى تلك الاموال لقوله تعالى الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم وهو بالاجماع باطل والثانى باطل لان المرتد عند مماته كافر فيفضى الى حصول التوارث بين أهل ملتين وهو خلاف الخبر ولا يبقى ههنا الا ان يقال انه يرثه بعد موته مستندا الى آخر جزء من أجزاء اسلامه الا ان القول بالاستناد باطل لانه لما لم يكن الملك حاصلا حال حياة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا فى زمن حياته لزم ايقاع التصرف فى الزمان الماضى وذلك باطل فى بداهة العقول وان فسر الاستناد بالتبيين عاد الكلام الى أن الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد وقد أبطلناه والله أعلم (الموضع الرابع) من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روى ان فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وكأنها أشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد الا أنه غير جائز ههنا وبيانه من ثلاثة أوجه (أحدها) انه على خلاف قوله تعالى حكاية

عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدأ انما التوريث لا يتحقق الا في المال على سبيل الحقيقة (وثانيها) ان المحتاج الى معرفة هذه المسألة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأهل الدين وأما أبو بكر فانه ما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول عليه الصلاة والسلام فكيف يليق بالرسول عليه الصلاة والسلام أن يبلغ هذه المسألة الى من لا حاجة به اليها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها أشد الحاجة (وثالثها) يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل تبقى الخاصية لاحتمال ان الانبياء اذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه أبو بكر فسقط هذا السؤال والله أعلم (المسألة الثامنة) من المسائل المتعلقة بهذه الآية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقولك السمن منوان بدرهم والله أعلم أما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فالمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خالصا ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز أن يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء أي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات (السؤال الاول) قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن ارادفه بقوله فان كن نساء وهو لبيان حظ الاناث والجواب من وجهين (الاول) انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دل على ان حظ الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للثنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف متناسب (الثاني) انه قد تقدم ذكر الانثيين فكفى هذا القول في حسن هذا العطف (السؤال الثاني) هل يصح أن يكون الضميران في كن وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد (السؤال الثالث) النساء جمع وأقل الجمع ثلاثة فالنساء يجب أن يكن فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله فوق اثنتين الجواب من يقول أقل الجمع اثنان فهذه الآية حجة ومن يقول هو ثلاثة قال هذا التأكيد كما في قوله انما يأكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد أما قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف فنقول قرأ نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب أما الرفع فعلى كان التامة والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كان المتروكات أو الوارثات نساء فكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرأ زيد بن علي النصف بضم النون * قوله تعالى (ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد) اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ الحسن ونعيم بن أبي ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن (المسألة الثانية) اعلم أن للابوين ثلاثة أحوال (الحالة الاولى) أن يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية واعلم أنه لا نزاع ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة أوجه (أحدها) أن يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد أو أكثر من واحد فههنا الابوان لكل واحد منهما السدس (وثانيها) أن يحصل مع الابوين بنتان أو أكثر وههنا الحكم ما ذكرناه أيضا (وثالثها) ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف وللام السدس وللاب السدس بحكم هذه الآية والسدس الباقي أيضا للاب بحكم التعصيب وههنا سؤالات (السؤال الاول) لا شك ان حق الوالدين على الانسان أعظم من حق ولده

عليه وقد بلغ حق الوالدين الى أن قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب فى أنه تعالى جعل نصيب الاولاد أكثر ونصيب الوالدين أقل والجواب عن هذا فى نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين مابقى من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا أما الاولاد فهم فى زمن الصبا فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق (السؤال الثانى) الضمير فى قوله ولابويه الى ماذا يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد ولابوى الميت (السؤال الثالث) ما المراد بالابوين والجواب هما الاب والام والاصل فى الام أن يقال لها أبة فابوان تثنية أب وأبة (السؤال الرابع) كيف تركيب هذه الآية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله لابويه بتكرير العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من أبويه السدس قلنا لان فى الابدال والتفصيل بعد الاجمال تأكيدا وتشديدا والسدس مبتدا

وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان * قوله تعالى (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث) وفى الآية مسألتان (المسألة الاولى) اعلم أن هذا هو الحالة الثانية من أحوال الابوين وهو أن لا يحصل معهما أحد من الاولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه أبواه فههنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقى للاب وذلك لان قوله وورثه أبواه ظاهره مشعر بأنه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب الام هو الثلث وجب أن يكون الباقى وهو الثلثان للاب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما فى حق الاولاد ويتفرع على ما ذكرنا فرعان (الاول) أن الآية السابقة دلت على أن فرض الاب هو السدس وفى هذه الصورة يأخذ الثلثين الا انه ههنا يأخذ السدس بالفريضة والنصف بالتعصيب (الثانى) لما ثبت انه يأخذ النصف بالتعصيب فى هذه الصورة وجب أن يكون الاب اذا انفرد أن يأخذ كل المال لان خاصية العصبة هو أن يأخذ الكل عند الانفراد هذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين أما اذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين فذهب أكثر الصحابة الى أن الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقى الى الام ويدفع الباقى الى الاب وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقى الى الاب وقال لا أجد فى كتاب الله ثلث ما بقى وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس فى الزوجة والابوين وخالفه فى الزوج والابوين لانه يفضى الى أن يكون للانثى مثل حظ الذكرين وأما فى الزوجة فانه لا يفضى الى ذلك وحجة الجمهور وجوه (الاول) ان قاعدة الميراث انه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين ألا ترى أن الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وأيضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وأيضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه اذا كان لا وارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا أخذ الزوج نصيبه وجب أن يبقى الباقى بين الابوين أثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين (الثانى) ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال فاذا صار شئ منه مستحقا بقى الباقى بينهما على قدر الاستحقاق الاول (الثالث) ان الزوج انما أخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة فأشبه الوصية فى قسمة الباقى (الرابع) ان المرأة اذا خلفت زوجا وأبوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم أن يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم أن الوجوه الثلاثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القرآن بالقياس وأما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثانى (المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائى فلامه بكسر الهمزة والميم وشرطوا فى جواز هذه الكسرة أن يكون ما قبلها حرفا مكسورا أو ياء (أما الاول) فكقوله فى بطون امهاتكم (وأما الثانى) فكقوله فى امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس الا الضم كقوله وجعلنا ابن مريم وأمه آية وأما الباقون فانهم قرؤا بضم الهمزة أما وجه من قرأ بالكسر قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة فى قوله فلامه وذلك لان اللام لشدة اتصالها بالاسم صار المجموع كأنه كلمة

واحدة

واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت الضمة كسرة وأما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو أتى بها على الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام في حكم المنفصل والله أعلم

قوله تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) اعلم أن هذا هو الحالة الثالثة من أحوال الابوين وهي أن يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اتفقوا على أن الاخت الواحدة لا تحجب الام من الثلث الى السدس واتفقوا على أن الثلاثة يحجبون واختلفوا في الاختين فالاكثرون من الصحابة على القول باثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحدة حجة ابن عباس ان الآية دالة على أن هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة على ماثبت في أصول الفقه فاذا لم يوجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب فوجب أن لا يحصل الحجب روى أن ابن عباس قال لعثمان بم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا أستطيع أن أرد قضاء قضى به من قبلي ومضى في الامصار واعلم أن في هذه الحكاية دلالة على أن أقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما أنكره وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم أن للعلماء في أقل الجمع قولين (الاول) ان أقل الجمع اثنان وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمة الله عليه واحتجوا فيه بوجوه (أحدها) قوله فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد أكثر من قلب واحد (وثانيها) قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين والتقدير بقوله فوق اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للثنتين (وثالثها) قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نصرناه في أصول الفقه ان أقل الجمع ثلاثة وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالاخوين وانما الموجب لذلك هو القياس وتقريره أن نقول الاختان يوجبان الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وجب أن يحجبا أيضا انما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا رأينا ان الله تعالى نزل الاثنين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث ألا ترى ان نصيب البنتين ونصيب الثلاثة هو الثلثان وأيضا نصيب الاختين من الام ونصيب الثلاثة هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب بالاختين كما انه حصل بالاخوات الثلاثة فثبت ان الاختين يحجبان واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ويمكن أن يقال لا تمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء لان الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف والله أعلم واعلم انه تأكد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس والاصح في أصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله أعلم (المسألة الثانية) الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل يأخذ الاب كل الباقي وهو خمسة أسداس سدس بالفرض والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجته ان الاستقراء دل على ان من لا يرث لا يحجب فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب أن يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم الاخوة كان المال ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى الا انهم يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب أن يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك والله أعلم * قوله تعالى (من بعد وصية يوصي بها أو دين) اعلم ان مسائل الوصايا تذكر في خاتمة هذه الآيات وههنا مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى لما ذكر أنصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي بها أو دين أي هذه الانصباء انما تدفع الى هؤلاء اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان أول ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن

للورثة فيه حق فاما اذا لم يكن دين أوكان الا انه قضى وفضل بعده شئ فان أوصى الميت بوصية أخرجت الوصية من ثلث مافضل ثم قسم الباقى ميراثا على فرائض الله (المسألة الثانية) روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه انه قال انكم لتقرؤن الوصية قبل الدين وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية واعلم ان مراده رضى الله عنه التقديم فى الذكر واللفظ وليس مراده ان الآية تقتضى تقديم الوصية على الدين فى الحكم لان كلمة أو لا تفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة فى تقديم الوصية على الدين فى اللفظ من وجهين (الاول) ان الوصية مال يؤخذ بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة فكان اداؤها مظنة للتفريط بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى ادائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين فى اللفظ بعثا على ادائها وترغيبا فى اخراجها ثم أكد فى ذلك الترغيب بادخال كلمة أو على الوصية والدين تنبيها على انهما فى وجوب الاخراج على السوية (الثانى) ان سهام المواريث كما انها تؤخر عن الدين فكذا تؤخر عن الوصية الا ترى انه اذا أوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث الى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية ليعلمنا ان سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هى معتبرة بعد الدين بل فرق بين الدين و بين الوصية من جهة أخرى وهى انه لو هلك من المال شئ دخل النقصان فى انصباء أصحاب الوصايا وفى انصباء أصحاب الارث وليس كذلك الدين فانه لو هلك من المال شئ استوفى الدين كله من الباقى وان استغرقه بطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الارث من وجه و الدين من وجه آخر أما مشابهتها بالارث فما ذكرنا انه متى هلك من المال شئ دخل النقصان فى انصباء أصحاب الوصية والارث وأما مشابهتها بالدين فلان سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما انها معتبرة بعد الدين والله أعلم (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول ما معنى أو ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصى بها ودين والجواب من وجهين (الاول) ان أو معناها الاباحة كما لو قال قائل جالس الحسن أو ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما أهل أن يجالس فان جالست الحسن فأنت مصيب أو ابن سيرين فأنت مصيب وان جمعتهما فأنت مصيب أما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للامر فكذا ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب فى كل مال أن يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك أما اذا ذكره بلفظ أو كان المعنى ان أحدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كان كلاهما (الثانى) ان كلمة أو اذا دخلت على النفى صارت فى معنى الواو كقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا وقوله حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم فكانت أو ههنا بمعنى الواو فكذا قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين لما كان فى معنى الاستثناء صار كأنه قال الا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون المراد بعدهما جميعا (المسألة الرابعة) قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والكسائى بكسر الصاد اضافة الى الموصى وهو الاختيار بدليل قوله تعالى مما ترك ان كان له ولد * قوله تعالى (آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما) اعلم ان هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وانصبائهم و بين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض أن يكون ما اعترض مؤكدا لما اعترض بينه ومناسبه فنقول انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين وكانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدى الى كمية تلك التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح لاسيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء فالله تعالى أزال هذه الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم فى شئ انه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه انه عين المضرة ويكون عين المصلحة وأما الاله الحكيم الرحيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكأنه قيل أيها الناس اتركوا

تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لامر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم فقوله آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة وقوله فريضة من الله اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله أيهم أقرب لكم نفعا وجوها (الاول) المراد أقرب لكم نفعا في الآخرة قال ابن عباس ان الله ليشفع المؤمنين بعضهم في بعض فأطوعكم لله عز وجل من الابناء والآباء أرفعكم درجة في الجنة وان كان الوالد أرفع درجة في الجنة من ولده رفع الله اليه ولده بمسألته ليقر بذلك عينه وان كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله اليه والديه فقال لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا لان أحدهما لا يعرف ان انتفاعه في الجنة بهذا أكثر أم بذلك (الثاني) المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما أوجب من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه (والثالث) المراد جواز أن يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد * قوله تعالى فريضة من الله هو منصوب نصب المصدر المؤكد أي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث أولى من القسمة التي تميل اليها طباعكم لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يأمر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث أولى من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني أعلم ما لا تعلمون فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله بهذه الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك ولم يزل موصوفا بهذه الصفات * قوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين) اعلم انه تعالى أورد أقسام الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات وذلك لان الوارث اما أن يكون متصلا بالميت بغير واسطة أو بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما أن يكون هو النسب او الزوجية فحصل ههنا اقسام ثلاثة أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الولاد ويدخل فيها الاولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم (وثانيها) الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي أشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها (وثالثها) الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الاولين لوجوه (أحدها) أن الاولاد والوالدين والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية (وثانيها) ان القسمين الاولين ينسب كل واحد منهما الى الميت بغير واسطة والكلالة تنسب الى الميت بواسطة والثابت ابتداء أشرف من الثابت بواسطة (وثالثها) ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج والزوجة أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحوالهم فلهذه الاسباب الثلاثة وأشباهها أخر الله تعالى ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الاولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم أن الواحد والجماعة سواء في الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف الى الربع أو من الربع الى الثمن واعلم انه لا فرق في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله أعلم (المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة رضي الله

عنه لا يجوز * حجة الشافعي انها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ماترك أزواجكم سماها زوجة حال ما أثبت للزوج نصف مالها عند موتها وانما ثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب أن تكون زوجة له بعد موتها واذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لانه قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها وعند حصول الزوجية حل له غسلها والدوران دليل العلية ظاهرا * حجة أبي حنيفة انها ليست زوجته ولا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجته لحل له بعد الموت وطؤها لقوله الا على أزواجهم واذا ثبت هذا وجب أن لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت لثبت اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام غض بصرك الا عن زوجتك أو بدون حل النظر وهو باطل بالاجماع والجواب لما تعارضت الآيتان في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجة لكان قوله نصف ماترك أزواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع أنه لا يحل وطؤها لزم التخصيص وقد ذكرنا في أصول الفقه ان التخصيص أولى فكان الترجيح من جانبنا وكيف وقد علمنا ان في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند اشتغالها بأداء الصلاة المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة وأيضا فقد بينا في الخلافيات ان حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد الموت لم يبق شيء من تلك المصالح فعاد الى أصل الحرمة أما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله أعلم (المسألة الثالثة) في الآية مايدل على فضل الرجال على النساء لانه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وأيضا خاطب الله الرجال في هذه الآية سبع مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة أقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما أحسن ما راعى هذه الدقيقة لانه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن * قوله تعالى (وان كان رجل يورث كلالة

أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم) اعلم أن هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من أقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) كثر أقوال الصحابة في تفسير الكلالة واختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه انها عبارة عن سوى الوالدين والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح وأما عمر رضي الله عنه فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروى انه لما طعن قال كنت أرى ان الكلالة من لا ولد له وأنا أستحيي أن أخالف أبا بكر الكلالة من عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية أخرى وهي التوقف وكان يقول ثلاثة لأن يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا أحب الي من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه (الاول) التمسك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه (الاول) يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه (الثاني) يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا أعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لا من جهة الولادة وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف وبهذا يظهر انه يبعد ادخال الوالدين في الكلالة لان انتسابهما الى الميت بغير واسطة (الثالث) الكلالة في أصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ويقال تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم كالدائرة المحيطة بالانسان وكالاكليل المحيط برأسه أما قرابة الولادة فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر

نسب تتابع كابرا عن كابر * كالرمح انبوبا على انبوب

فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لهم اتصال واحاطة بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد (الحجة الثانية) انه تعالى ماذكر لفظ الكلالة في كتابه الا مرتين في هذه السورة أحدهما في هذه الآية والثاني في آخر السورة وهو قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على أن الكلالة من لاولد له فقط قال لان المذكور ههنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا نقول هذه الآية تدل على ان الكلالة من لاولد له ولاوالد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات حال كون الميت كلالة ولاشك ان الاخوة والاخوات لايرثون حال وجود الابوين فوجب أن لايكون الميت كلالة حال وجود الابوين (الحجة الثالثة) انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي أن تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد (الحجة الرابعة) قول الفرزدق

ورثتم قناة الملك لاعن كلالة * عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن الكلالة ودل على انهم ورثوها عن آبائهم وهذا يوجب أن لايكون الاب داخلا في الكلالة والله أعلم (المسألة الثانية) الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث فاذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد من سوى الاولاد والوالدين واذا جعلناها وصفا للمورث فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والاولاد اما بيان أن هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ماروى جابر قال مرضت مرضا أشفيت منه على الموت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله اني رجل لايرثني الا كلالة وأراد به انه ليس له والد ولاولد وأما انه مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فان معناه انكم ماورثتم الملك عن الاعمام بل عن الآباء فسمى العم كلالة وهو ههنا مورث لاوارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الآية الميت الذي لايخلف الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا في الميت الذي هو المورث لافي الوارث الذي لايختلف حاله بسبب أن له ولدا اووالدا أم لا (المسألة الثالثة) يقال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لايثنى ولايجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث أوالمورث كان بمعنى ذي كلالة كما يقول فلان من قرابتي يريد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز أن يكون صفة كالهجاجة والفقاقة للاحمق (المسألة الرابعة) قوله يورث فيه احتمالان (الاول) أن يكون ذلك مأخوذا من ورثه الرجل يرثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه وفي انتصاب كلالة وجوه (أحدها) النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره يورث متكلل النسب (وثانيها) أن يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل يورث منه كلالة (وثالثها) أن يكون مفعولا له أي يورث لاجل كونه كلالة (الاحتمال الثاني) في قوله يورث أن يكون ذلك مأخوذا من أورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير أيضا يكون على الوجوه المذكورة (المسألة الخامسة) قرأ الحسن وأبو رجاء العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل أما قوله تعالى وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسألتان (المسألة الاولى) ههنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة أوامرأة ثم قال وله أخ فكنى عن الرجل وماكنى عن المرأة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد بأو جاز اسناد التفسير الى أيهما أريد ويجوز اسناده اليهما أيضا تقول من كان له أخ أو أخت فليصله يذهب الى الاخ أو فليصلها يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز أيضا (المسألة الثانية) أجمع المفسرون ههنا على أن المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن أبي

وقاص يقرأ وله أخ أو أخت من أم وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال فى آخر السورة قل الله يفتيكم فى الكلالة فأثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا أثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب أن يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات فى تلك الآية فالمراد ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام أو من الاب ثم قال تعالى فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث فبين أن نصيبهم كيفما كانوا لا يزداد على الثلث ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضى جواز الوصية بكل المال وبأى بعض أريد ومما يوافق هذه الآية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصى به ثم تمضى عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث أيضا يدل على الاطلاق فى الوصية كيف أريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين (الاول) فى قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة أما القرآن فالآيات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا أما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال تقتضى نسخ هذا النص وأما المفصل فهى آيات المواريث كقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه أيضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم وأما السنة فهى الحديث المشهور فى هذا الباب وهو قوله عليه الصلاة والسلام الثلث والثلث كثير انك ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم أن هذا الحديث يدل على أحكام (أحدها) ان الوصية غير جائزة فى أكثر من الثلث (وثانيها) ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير (وثالثها) انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل له أن لا يوصى بشئ لقوله عليه الصلاة والسلام ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس (ورابعها) فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم وجب الجواز (الوجه الثانى) تخصيص عموم هذه الآية فى الموصى له وذلك لانه لا يجوز الوصية لوارث قال عليه الصلاة والسلام ألا لا وصية لوارث (المسألة الثانية) قال الشافعى رحمة الله عليه اذا أخر الزكاة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجب * حجة الشافعى ان الزكاة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه بهذه الآية وانما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع أيضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد قيل فى الدعوات المشهورة يا من دانت له الرقاب أى انقادت وأما الشرع فلانه روى ان الخثعمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذى كان على أبيها فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزئ فقالت نعم فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق أن يقضى اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين قال أبو بكر الرازى المذكور فى الآية الدين المطلق والنبى صلى الله عليه وسلم سمى الحج دينا لله والاسم المطلق لا يتناول المقيد قلنا هذا فى غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين وثبت بحكم الآية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح فى هذا المطلوب والله أعلم (المسألة الثالثة) اعلم أن قوله تعالى غير مضار نصب على الحال أى يوصى بها وهو غير مضار لورثته واعلم أن الضرار فى الوصية يقع على وجوه (أحدها) أن يوصى بأكثر من الثلث (وثانيها) أن يقر بكل ماله أو ببعضه لاجنبى (وثالثها) أن يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة (ورابعها) أن يقر بأن الدين الذى كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه (وخامسها) ان يبيع شيئا بثمن بخس أو يشترى شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض أن لا يصل المال الى الورثة (وسادسها) أن يوصى بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا هو وجه الاضرار فى الوصية واعلم أن العلماء قالوا الاولى أن يوصى بأقل من الثلث قال على لان أوصى بالخمس أحب الى من الربع ولان أوصى

بالربع أحب الى من أن أوصى بالثلث وقال النخعى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض أبو بكر فوصى فان أوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن أيضا واعلم أن الاولى بالانسان أن ينظر فى قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفى الورثة كثرة لم يوص وان كان فى المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده فى القلة والكثرة والله أعلم (المسألة الرابعة) روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار فى الوصية من الكبائر واعلم أنه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول اما القرآن فقوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال ابن عباس فى الوصية ومن يعص الله ورسوله قال فى الوصية وأما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار فى الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة وجار فى وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل فى وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عليه الصلاة والسلام من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة فى الوصية قطع من الميراث وأما المعقول فهو ان مخالفة أمر الله عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه وذلك من أكبر الكبائر ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالان (السؤال الاول) كيف انتصاب قوله وصية والجواب فيه من وجوه (الاول) انه مصدر مؤكد أى يوصيكم الله بذلك وصية كقوله فريضة من الله (الثانى) أن تكون منصوبة بقوله غير مضار أى لا تضار وصية الله فى أن الوصية يجب أن لا تزاد على الثلث (الثالث) أن يكون التقدير وصية من الله بالاولاد وأن لا يدعهم عالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف فى الوصية وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة (السؤال الثانى) لم جعل خاتمة الآية الاولى فريضة من الله وخاتمة هذه الآية وصية من الله (الجواب) ان لفظ الفرض أقوى وآكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على أن الكل وان كان واجب الرعاية الا أن القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد أولى ثم قال والله عليم حليم أى عليم بمن جار أو عدل فى وصيته حليم على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله أعلم

* قوله تعالى (تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين)

فى الآية مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى بعد بيان سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا فى الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان (البحث الاول) ان قوله تلك اشارة الى ماذا فيه قولان (الاول) انه اشارة الى أحوال المواريث (القول الثانى) انه اشارة الى كل ما ذكره من أول السورة الى ههنا من بيان أموال الايتام وأحكام الانكحة وأحوال المواريث وهو قول الاصم حجة القول الاول ان الضمير يعود الى أقرب المذكورات وحجة القول الثانى ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد مانع يوجب عوده الى الكل (البحث الثانى) ان المراد بحدود الله المقدرات التى ذكرها وبينها وحد الشئ طرفه الذى يمتاز به عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشئ يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه وغيره هو كل ما سواه (المسألة الثانية) قال بعضهم قوله من يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن أطاع أو عصى فى هذه التكاليف المذكورة فى هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل أقصى ما فى الباب ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر لا يقتضى تخصيص العموم ألا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه فى أمر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتى ومعصيتى ويكون مقصوده منعه من معصيته فى جميع الامور فكذا ههنا والله أعلم (المسألة الثالثة) قرأ نافع وابن عامر ندخله جنات ندخله نارا بالنون فى الحرفين والباقون

بالياء (أما الاول) فعلى طريقة الالتفات كما في قوله بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون (وأما الثاني) فوجهه ظاهر (المسألة الرابعة) ههنا سؤال وهو ان قوله يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما (الجواب) ان كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان (المسألة الخامسة) انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في ندخله والتقدير ندخله خالدا في النار (المسألة السادسة) قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان فساق أهل الصلاة يبقون مخلدين في النار وذلك لان قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما أن يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من أهل الصلاة أوليس من أهل الصلاة فدلت هذه الآية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا مدفوع من وجهين (الاول) انا لو حملنا هذه الآية على تعدي جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو أن يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بأن يأتي اليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الآية ذلك لخرجت الآية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه أي حد كان من حدود الله (الثاني) هو ان هذه الآية مذكورة عقيب آيات قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه الآيات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا بأس بأن نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول أجمعنا على أن هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا يجوز أن يكون مشروطا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان (الاول) انا اذا قلنا لكم ما الدليل على أن كلمة من في معرض الشرط يفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على أن قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله ومن يعص الله فيه جميع أنواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي أو شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه (الوجه الثاني) في بيان ان هذه الآية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله بأنا نحمل هذه الآية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بأن يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق وواجبة القبول الا انه يتركها وتارة يكون بأن يعتقد انها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود وأما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله والا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الآية من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث وأما بقية الاسولة فقد تقدم ذكرها

في سورة البقرة والله أعلم * قوله تعالى (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان اليهن ونظر لهن في أمر آخرتهن وأيضا ففيه فائدة أخرى وهو أن لا يجعل أمر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في أنواع المفاسد والمهالك وأيضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في أحكامه محاباة ولا بينه و بين أحد قرابة وان مدار هذا الشرع الانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اللاتي جمع التي وللعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال أبو بكر الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه اللاتي واللائي والفرق هو ان الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد وأما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحدة منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من أمرها كذا وما فعلت الاثواب التي من قصتهن كذا والاول هو المختار (المسألة الثانية) قوله يأتين الفاحشة أي يفعلنها يقال أتيت أمرا قبيحا أي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئا فريا وقال لقد جئتم شيئا ادا وفي التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهي ان الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها بل المكلف كأنه ذهب اليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة يقال انه جاء الى تلك الفاحشة وذهب اليها الا ان هذه الدقيقة لا تتم الا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود يأتين بالفاحشة وأما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند أهل اللغة كالعاقبة يقال فحش الرجل يفحش فحشا وفاحشة وأفحش اذا جاء بالقبيح من القول أو الفعل وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا وانما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح فان قيل الكفر أقبح منه وقتل النفس أقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة قلنا السبب في ذلك ان القوى المدبرة لبدن الانسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما وفساد القوة الشهوانية هو الزنا واللواط والسحق وما أشبهها وأخس هذه القوى الثلاثة القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها أخس أنواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله أعلم بمراده (المسألة الثالثة) في المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان (الاول) المراد منه الزنا وذلك لان المرأة اذا نسبت الى الزنا فلا سبيل لأحد عليها الا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على انها ارتكبت الزنا فاذا شهدوا عليها أمسكت في بيت محبوسة الى أن تموت أو يجعل الله لهن سبيلا وهذا قول جمهور المفسرين (والقول الثاني) وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني ان المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدهن الحبس الى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم أهل اللواط وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بالآية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج أبو مسلم عليه بوجوه (الاول) ان قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية الذكور فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر قلنا لو كان كذلك لما أفرد ذكر النساء من قبل فلما أفرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم سقط هذا الاحتمال (الثاني) هو أن على هذا التقدير لا يحتاج

الى التزام النسخ فى شئ من الآيات بل يكون حكم كل واحدة منها باقيا مقررا وعلى التقدير الذى ذكرتم
يحتاج الى التزام النسخ فكان هذا القول أولى (والثالث) ان على الوجه الذى ذكرتم يكون
قوله واللاتى يأتين الفاحشة فى الزنا وقوله واللذان يأتيانها منكم يكون أيضا فى الزنا فيفضى الى تكرار
الشئ الواحد فى الموضع الواحد مرتين وانه قبيح وعلى الوجه الذى قلناه لا يفضى الى ذلك فكان أولى
(الرابع) ان القائلين بأن هذه الآية نزلت فى الزنا فسروا قوله او يجعل الله لهن سبيلا بالرجم والجلد
والتغريب وهذا لا يصح لان هذه الاشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وأما نحن فانا نفسر ذلك بأن يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال أبو مسلم ومما يدل على صحة
ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان واذا اتت المرأة المرأة فهما زانيتان
واحتجوا على ابطال كلام أبى مسلم بوجوه (الاول) ان هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين
فكان باطلا (والثانى) انه روى فى الحديث انه عليه الصلاة والسلام قال قد جعل الله لهن سبيلا الثيب
ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على ان هذه الآية نازلة فى حق الزناة (الثالث) ان الصحابة اختلفوا فى أحكام
اللواط ولم يتمسك أحد منهم بهذه الآية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم الى نص يدل على هذا الحكم
من أقوى الدلائل على ان هذه الآية ليست فى اللواطة والجواب عن الاول ان هذا الاجماع ممنوع فلقد
قال بهذا القول مجاهد وهو من أكابر المفسرين ولانا بينا فى أصول الفقه ان استنباط تأويل جديد
فى الآية لم يذكره المتقدمون جائز والجواب عن الثانى ان هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير
جائز والجواب عن الثالث ان مطلوب الصحابة انه هل يقام الحد على اللوطى وليس فى هذه الآية دلالة
على ذلك بالنفى ولا بالاثبات فلهذا لم يرجعوا اليها (المسألة الرابعة) زعم جمهور المفسرين ان هذه الآية
منسوخة وقال أبو مسلم انها غير منسوخة أما المفسرون فقد بنوا هذا على أصلهم وهو ان هذه الآية
فى بيان حكم الزنا ومعلوم ان هذا الحكم لم يبق وكانت الآية منسوخة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا
أيضا على قولين (فالاول) ان هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت ان
النبى صلى الله عليه وسلم قال خذوا عنى خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب
البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم ثم ان هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق يثبت ان القرآن قد ينسخ بالسنة وان السنة قد تنسخ
بالقرآن خلاف قول الشافعى لا ينسخ واحد منهما بالآخر (والقول الثانى) ان هذه الآية صارت
منسوخة بآية الجلد واعلم أن أبا بكر الرازى لشدة حرصه على الطعن فى الشافعى قال القول الاول أولى
لان آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عنى لما كان لقوله خذوا عنى فائدة فوجب أن يكون قوله
خذوا عنى متقدما على آية الجلد وعلى هذا التقدير تكون آية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث
منسوخا بآية الجلد فحينئذ ثبت ان القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر واعلم أن كلام الرازى
ضعيف من وجهين (الاول) ما ذكره أبو سليمان الخطابى فى معالم السنن فقال لم يحصل النسخ فى هذه الآية
ولا فى هذا الحديث البتة وذلك لان قوله تعالى فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله
لهن سبيلا يدل على أن امساكهن فى البيوت ممدود الى غاية أن يجعل الله لهن سبيلا وذلك السبيل كان مجملا
فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عنى الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى صار هذا الحديث بيانا لتلك الآية
لا ناسخا لها وصار أيضا مخصصا لعموم قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ومن المعلوم ان جعل هذا الحديث بيانا لاحدى الآيتين ومخصصا للآية الاخرى أولى من الحكم بوقوع
النسخ مرارا وكيف وآية الحبس مجملة قطعا فانه ليس فى الآية ما يدل على ان ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها
من المبين وآية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبينا لآية الحبس مخصصا
لآية الجلد وأما على قول أصحاب أبى حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة أوجه (الاول) آية الحبس صارت

منسوخة بدلائل الرجم فظهران الذي قلناه هو الحق الذي لاشك فيه (الوجه الثاني) في دفع كلام الرازي انك تثبت انه لا يجوز أن تكون آية الجلد متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت انه يجب أن تكون هذه الآية متأخرة عنه ولم لا يجوز أن يقال انه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وتقديره ان قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند أكثر المعتزلة لما انه يوهم التلبيس واذا كان كذلك فثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك مقارنا النزول قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا التقدير سقط قولك ان الحديث كان متقدما على اية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الآية أعني آية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت ان على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة وأما على قول أبي مسلم الاصفهاني فظاهر انها غير منسوخة والله أعلم (المسألة الخامسة) القائلون بأن هذه الآية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات (السؤال الاول) ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه (أحدها) المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن (وثانيها) من نسائكم أي من الحرائر كقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم والغرض بيان انه لا حد على الاماء (وثالثها) من نسائكم أي من المؤمنات (ورابعها) من نسائكم أي من الثيب دون الابكار (السؤال الثاني) ما معنى قوله فامسكوهن في البيوت الجواب فخلدوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا واذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا (السؤال الثالث) ما معنى يتوفاهن الموت والموت والتوفي بمعنى واحد فصار في التقدير أو يميتهن الموت الجواب يجوز أن يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك الموت أو حتى يأخذهن الموت ويستوفي أرواحهن (السؤال الرابع) انكم تفسرون قوله أو يجعل الله لهن سبيلا بالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر تجلد والثيب ترجم وهذا بعيد لان هذا السبيل عليها لا لها فان الرجم لاشك انه أغلظ من الحبس والجواب ان النبي عليه الصلاة والسلام فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وأيضا له وجه في اللغة فان المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان أخف أو أثقل * قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما) في الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير واللذان وهذان مشددة النون والباقون بالتخفيف وأما أبو عمرو فانه وافق ابن كثير في قوله فذانك أما وجه التشديد قال ابن مقسم انما شدد ابن كثير هذه النونات لامرين (أحدهما) الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة وغير المتمكنة (والآخر) أن الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهي الذال فأرادوا تقوية كل واحد منهما بأن زادوا على نونها نونا أخرى من جنسها وقال غيره سبب التشديد فيهما ان النون فيهما ليست نون التثنية فأراد أن يفرق بينها وبين نون التثنية وقيل زادوا النون تأكيدا كما زادوا اللام وأما تخصيص أبي عمرو التعويض في المبهمة دون الموصولة فيشبه أن يكون ذلك لما رأى من ان الحذف للمبهمة ألزم فكان استحقاقها العوض أشد (المسألة الثانية) الذين قالوا ان الآية الاولى في الزناة قالوا هذه الآية أيضا في الزناة فعند هذا اختلفوا في انه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها (الاول) ان المراد من قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزواني والمراد من قوله واللذان يأتيانها منكم الزناة ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمرأة وخص الايذاء بالرجل والسبب فيه ان المرأة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية وأما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج في اصلاح معاشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله

فلاجرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس فى البيت وجعلت عقوبة الرجل الزانى أن يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل أيضا أن يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل والمرأة والحبس كان من خواص المرأة فاذا تابا أزيل الايذاء عنهما وبقى الحبس على المرأة وهذا أحسن الوجوه المذكورة (الثانى) قال السدى المراد بهذه الآية البكر من الرجال والنساء وبالآية الاولى الثيب وحينئذ يظهر التفاوت بين الآيتين قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه (الاول) انه تعالى قال واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فأضافهن الى الازواج (والثانى) انه سماهن نساء وهذا الاسم أليق بالثيب (والثالث) ان الاذى أخف من الحبس فى البيت والاخف للبكر دون الثيب (والرابع) قال الحسن هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير واللذان يأتيان الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فان تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن فى البيوت يعنى ان لم يتوبا وأصرا على هذا الفعل القبيح فامسكوهن فى البيوت الى أن يتبين لكم أحوالهم وهذا القول عندى فى غاية البعد لانه يوجب فساد الترتيب فى هذه الآيات (الخامس) مانقلناه عن أبى مسلم ان الآية الاولى فى السحاقات وهذه فى أهل اللواط وقد تقدم تقريره (والسادس) أن يكون المراد هو انه تعالى بين فى الآية الاولى ان الشهداء على الزنا لابد وأن يكونوا أربعة فبين فى هذه الآية انهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع الى الامام والحد فان تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما (المسألة الثالثة) اتفقوا على انه لابد فى تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل أن يقال بئس مافعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه وأخرجتما أنفسكما عن اسم العدالة وأبطلتما عن أنفسكما أهلية الشهادة واختلفوا فى انه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس انه يضرب بالنعال والاول أولى لان مدلول النص انما هو الايذاء وذلك حاصل بمجرد الايذاء باللسان ولا يكون فى النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه ثم قال تعالى فان تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما يعنى فاتركوا ايذاءهما ثم قال ان الله كان توابا رحيما معنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه وأما قوله كان توابا فقد تقدم الوجه فيه * قوله تعالى (انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما) اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الاولى ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا وأصلحا زال الاذى عنهما وأخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ورغبهم فى تعجيلها لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى فتاب عليهم انه هو التواب الرحيم واحتج القاضى على انه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين (الاول) ان كلمة على للوجوب فقوله انما التوبة على الله للذين يدل على انه يجب على الله عقلا قبولها (الثانى) لو حملنا قوله انما التوبة على الله على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا أيضا اخبار عن الوقوع أما اذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل ويدل عليه وجوه (الاول) ان لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة اما أن تكون ممتنعة الثبوت فى حق الله تعالى أو غير ممتنعة فى حقه والاول باطل لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم محال الثبوت فى حق الله تعالى وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت فى حق الله واذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وذلك باطل وأما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول فى حق الله تعالى فكل ماكان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز أن يكون الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت ان القول بالوجوب على الله تعالى باطل (الحجة الثانية) ان قادرية

العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها اما أن يكون على السوية أولا يكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا لمرجح ثم ذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم وان حدث عن الله فحينئذ العبد انما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فتكون تلك التوبة انعاما من الله تعالى على عبده وانعام المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى فثبت ان صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول وأما ان كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم واذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلانا وفسادا (الحجة الثالثة) التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد والا افتقر في تحصيلهما الى ارادة أخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر فثبت ان القول بالوجوب باطل (الحجة الرابعة) ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فأما الجواب عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين فاذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التأويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين قوله فأولئك يتوب الله عليهم فان قيل فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ما أخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم أن لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع أما أنتم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث انها هي تؤثر في وجوب القبول على الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق (المسألة الثانية) انه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين (أحدهما) قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه سؤالان (أحدهما) ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا لان الخطأ مرفوع عن هذه الامة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة (والسؤال الثاني) ان كلمة انما للحصر فظاهر هذه الآية يقتضي ان من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا أن لا تكون توبته مقبولة وذلك بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنبا مع انه يستحق العقاب عليها والجواب عن السؤال الثاني ان من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية واذا كان كذلك لا جرم خص القسم الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة (الاول) قال المفسرون كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال تعالى اخبارا عن يوسف عليه السلام أصب اليهن وأكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف عليه السلام انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه اذ أنتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح فلا تسألني ما ليس لك به علم اني أعظك أن تكون من الجاهلين وقال تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يذمه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كانه لا علم له فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية أو مع الجهل بذلك (والوجه الثاني) في تفسير الجهالة أن يأتي الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا أن يكون جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا ان الانسان اذا أقدم على ما لا ينبغي مع العلم بأنه مما لا ينبغي الا انه لا يعلم مقدار

ما يحصل فى عاقبته من الآفات فانه يصح أن يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله (والوجه الثالث) أن يكون المراد منه أن يأتى الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط أن يكون متمكنا من العلم بكونه معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى أجمعنا على أن اليهودى يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية الا انه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك فى ثبوت استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا النائم والساهى فانه أتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة فى الوجهين الاولين محمول على المجاز وفى هذا الوجه على الحقيقة الا ان على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية الا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه أما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الآية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو انه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلان تكون واجبة على العامد كان ذلك اولى فهذا هو الكلام فى الشرط الاول من شرائط التوبة وأما الشرط الثانى فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد أجمعوا على ان المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله وانما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه (أحدها) ان الاجل آت وكل ما هو آت قريب (وثانيها) للتنبيه على ان مدة عمر الانسان وان طالت فهى قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفى الازل والابد فاذا قست مدة عمرك الى ما على طرفيها صار كالعدم (وثالثها) ان الانسان يتوقع فى كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب فان قيل ما معنى من فى قوله من قريب الجواب انه لابتداء الغاية أى يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع فى زمرة المصرين أما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله انما التوبة على الله وبقوله فأولئك يتوب الله عليهم ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى فى قوله عسى الله أن يتوب عليهم ولا شك أن بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض أى يتوبون بعض زمان قريب كانه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففى أى جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب والا فهو تائب من بعيد واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال فأولئك يتوب الله عليهم فان قيل فما فائدة قوله فأولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله قلنا فيه وجهان (الاول) ان قوله انما التوبة على الله اعلام بأنه يجب على الله قبولها وجوب الكرم والفضل والاحسان لا وجوب الاستحقاق وقوله فأولئك يتوب الله عليهم اخبار بأنه سيفعل ذلك (والثانى) ان قوله انما التوبة على الله يعنى انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى فى حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها ثم قال فأولئك يتوب الله عليهم يعنى ان العبد الذى هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه فالمراد بالاول التوفيق على التوبة وبالثانى قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما أى وكان الله عليما بأنه انما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه يجب فى الكرم قبول توبته

* قوله تعالى (وليست التوبة للذين يعملون السيآت حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) اعلم انه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التى لا تكون مقبولة وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) الآية دالة على ان من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسألة مشتملة على بحثين (البحث الاول) الذى يدل على ان توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه (الاول) هذه الآية وهى صريحة فى المطلوب (الثانى) قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا (والثالث) قال فى صفة فرعون فلما أدركه الغرق قال آمنت انه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو انه أتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة

الا كان مقبولا (الرابع) قوله تعالى حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها (الخامس) قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى الى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها فأخبر تعالى فى هذه الآيات ان التوبة لا تقبل عند حضور الموت (والسادس) روى أبو أيوب عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل توبة العبد مالم يغرغر أى مالم تتردد الروح فى حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة وعن الحسن ان ابليس قال حين أهبط الى الارض وعزتك لا أفارق ابن آدم مادام روحه فى جسده فقال وعزتى لا أغلق عليه باب التوبة مالم يغرغر واعلم أن قوله حتى اذا حضر أحدهم الموت اى علامات نزول الموت وقرب به وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت (البحث الثانى) قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الاحوال التى عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه (الاول) ان جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحياهم مثل قوم من بنى اسرائيل ومثل أولاد أيوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف (الثانى) ان الشدائد التى يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التى تلقاها المرأة عند الطلق أو أزيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول فى تلك الشدائد (الثالث) ان عند القرب من الموت اذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول أمن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الآلام فى ذلك الوقت بأن يكون سببا لقبول التوبة أولى من أن يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه ان نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة ونقول المانع من قبول التوبة ان الانسان عند القرب من الموت اذا شاهد أحوال الآخرة صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدته تلك الاهوال ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب لان توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم أن ههنا بحثا عميقا اصوليا وذلك لان أهل القيامة لا يشاهدون الا انهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الاهوال وكل ذلك لا يوجب أن يصير العلم بالله ضروريا لان العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج الى الفاعل علم نظرى عند أكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير أن يقال هذا العلم ضرورى لكن العلم أن الاحياء لا يصح من غير الله لا شك انه نظرى وأما العلم بان فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله فهذا أيضا استدلالى فكيف يمكن ادعاء ان أهل الآخرة لاجل مشاهدة أهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب ان الامر كذلك فلم قلتم بان العلم بالله اذا كان ضروريا امتنع من صحة التكليف وذلك ان العبد مع علمه الضرورى بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعلمه بأنه كريم وانه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه واذا كان الامر كذلك فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا فهذا الذى يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله فى دار التكليف يجب أن يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لان من حصل فى قلبه العلم بالله ان كان تجويز نقيضه قائما فى قلبه فهذا يكون ظنا لا علما وان لم يكن تجويز نقيضه قائما امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه وآكد منه وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضرورى وبين العلم النظرى فثبت ان هذه الاشياء التى تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة فى بعض الاوقات وبعدله أخبر عن عدم قبول التوبة فى وقت آخر وله أن يقلب الامر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (المسألة الثانية) انه تعالى ذكر قسمين فقال فى القسم الاول انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بأن قبول

توبتهم واجب وقال فى القسم الثانى وليست التوبة للذين يعملون السيئات فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقى بحكم التقسيم العقلى فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الاول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثانى هم الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة البأس وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم يتوبون فهؤلاء ما أخبر الله عنهم انه يقبل توبتهم وما أخبر عنهم انه يرد توبتهم بل تركهم فى المشيئة كما انه تعالى ترك مغفرتهم فى المشيئة حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (المسألة الثالثة) انه تعالى لما بين ان من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال ولا الذين يموتون وفيه وجهان (الاول) معناه الذين قرب موتهم والمعنى انه كما ان التوبة عن المعاصى لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت (الثانى) المراد أن الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو تابوا فى الآخرة لا تقبل توبتهم (المسألة الرابعة) تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين (الاول) قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت ان الطائفة الاولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال فى حق الكل أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما فهذا يقتضى شمول هذا الوعيد للكفار والفساق (الثانى) انه تعالى أخبر انه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى والجواب انا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الاجوبة ولا حاجة الى اعادتها فى كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب أن يعود الى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات من قوله أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز أن يكون قوله أعتدنا لهم عذابا أليما عائدا الى الكفار فقط وتحقيق الكلام فيه انه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون الا عند الموت ان توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك فبين ان ايمانهم عند الموت غير مقبول ولا شك ان الكافر أقبح فعلا وأخس درجة عند الله من الفاسق فلا بد وأن يخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز أن يكون قوله أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال (أما الوجه الثانى) مما عولوا عليه فهو انه أخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به والله أعلم (المسألة الخامسة) انه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضى ان الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن أن يقال المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والله أعلم (المسألة السادسة) أعتدنا أى أعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى فى صفة نار جهنم اعدت للكافرين احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لان العذاب الأليم ليس الا نار جهنم وبرده وقوله أعتدنا اخبار عن الماضى فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله أعلم

* قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا) اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى أحكام النساء واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها فى هذه الآيات (فالنوع الاول) قوله تعالى لا يحل لكم أن ترثوا النساء

كرها

كرها وفيه مسألتان (المسألة الاولى) فى الآية قولان الاول كان الرجل فى الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته كما ورثت ماله فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذى أصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امرأة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت (والقول الثانى) ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له أن يمنعها من الازواج حتى تموت فيرثها مالها فقال تعالى لا يحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات (المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائى كرها بضم الكاف وفى التوبة أنفقوا طوعا أو كرها وفى الاحقاف حملته أمه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر فى الاحقاف بالضم والباقى بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح فى جميع ذلك قال الكسائى هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما أكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم (النوع الثانى) من الاشياء التى نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى محل ولا تعضلوهن قولان (الاول) انه نصب بالعطف على حرف ان تقديره ولا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا أن تعضلوهن فى قراءة عبد الله (والثانى) انه جزم بالنهى عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا (المسألة الثانية) العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه فى قوله فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن (المسألة الثالثة) المخاطب فى قوله ولا تعضلوهن من هو فيه أقوال (الاول) ان الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسىء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدى منه نفسها بمهرها وهذا القول اختيار أكثر المفسرين فكأنه تعالى قال لا يحل لكم التزوج بهن بالاكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن (الثانى) انه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بمن شاءت وأرادت كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن معناه انهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت (الثالث) انه خطاب للاولياء ونهى لهم عن عضل المرأة (الرابع) انه خطاب للازواج فانهم فى الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الامر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئا (الخامس) انه عام فى الكل أما قوله تعالى الا أن يأتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل (المسألة الاولى) فى الفاحشة المبينة قولان (الاول) انها النشوز وشكاسة الخلق وايذاء الزوج وأهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم فى طلب الخلع ويدل عليه قراءة أبى بن كعب الا ان يفحشن عليكم (والقول الثانى) انها الزنا وهو قول الحسن وأبى قلابة والسدى (المسألة الثانية) قوله الا أن يأتين استثناء من ماذا فيه وجوه (الاول) انه استثناء من أخذ الاموال يعنى لا يحل له أن يحبسها اضرارا حتى تفتدى منه الا اذا زنت والقائلون بهذا منهم من قال بقى هذا الحكم وما نسخ ومنهم من قال انه منسوخ بآية الجلد (الثانى) انه استثناء من الحبس والامساك الذى تقدم ذكره فى قوله فامسكوهن فى البيوت وهو قول أبى مسلم وزعم انه غير منسوخ (الثالث) يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس فى البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن فى البيوت الا أن يأتين بفاحشة مبينة فعند ذلك يحل للاولياء والازواج حبسهن فى البيوت (المسألة الثالثة) قرأ نافع وأبو عمرو مبينة بكسر الياء وآيات مبينات بفتح الياء حيث كان قال لان فى قوله مبينات قصد اظهارها وفى قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما أما من قرأ بالفتح فله وجهان (الاول) ان الفاحشة والآيات لا فعل لهما فى الحقيقة انما الله تعالى هو الذى بينهما

(والثانى) ان الفاحشة تتبين فان يشهد عليها أربعة صارت مبينة وأما الآيات فان الله تعالى بينها وأما من قرأ بالكسر فوجهه ان الآيات اذا تبينت وظهرت صارت أسبابا للبيان واذا صارت أسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت أسبابا للاضلال حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى رب انهن أضللن كثيرا من الناس (النوع الثالث) من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة فى المبيت والنفقة والاجمال فى القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن أى كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا والضمير فى قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان (الاول) المعنى انكم ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن بالمعروف فعسى أن يكون فى صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتها ثم انه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله وأنفق عليها وأحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل فى العقبى والثناء الجميل فى الدنيا (الثانى) أن يكون المعنى ان كرهتموهن ورغبتم فى مفارقتهن فربما جعل الله فى تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول أبى بكر الاصم قال القاضى وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة (النوع الرابع) من التكاليف المتعلقة بالنساء قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا) فيه مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى فى الآية الاولى لما أذن فى مضارة الزوجات اذا أتين بفاحشة بين فى هذه الآية تحريم المضارة فى غير حال الفاحشة فقال وان أردتم استبدال زوج مكان زوج روى ان الرجل منهم اذا مال الى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه الى تزوج المرأة التى يريدها قال تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان زوج الآية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره فى قوله والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة (المسألة الثانية) قالوا الآية تدل على جواز المغالاة فى المهر روى ان عمر رضى الله عنه قال على المنبر ألا لا تغالوا فى مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية فقال عمر كل الناس أفقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندى ان الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الآلهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشئ شرطا لشئ آخر كون ذلك الشرط فى نفسه جائز الوقوع وقال عليه الصلاة والسلام من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين ولم يلزم منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله جسم حق (المسألة الثالثة) هذه الآية يدخل فيها ما اذا آتاها مهرها وما اذا لم يؤتها وذلك لانه أوقع العقد على ذلك الصداق فى حكم الله فلا فرق فيه بين ما اذا آتاها الصداق حسا وبين ما اذا لم يؤتها (المسألة الرابعة) احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لان الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز أن يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا فى تفسير المسيس فقال على وعمر المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع واذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية والجواب ان هذه الآية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض وافضاء بعضهم الى البعض هو الجماع على قول أكثر المفسرين وسنقيم الدلائل على صحة ذلك (المسألة الخامسة) اعلم أن سوء العشرة

اما أن يكون من قبل الزوج واما أن يكون من قبل الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئاً من مهرها لان قوله تعالى وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا صريح في أن النشوز اذا كان من قبله فانه يكون منهياً عن أن يأخذ من مهرها شيئا ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء منهي عنه ثم انه يفيد الملك واذا كان النشوز من قبل المرأة فههنا يحل أخذ بدل الخلع لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا أن يأتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى أتأخذونه بهتانا واثما مبينا وفيه مسائل (المسألة الاولى) البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة وأصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا واجهت أخاك بما ليس فيه فقد بهته (المسألة الثانية) في انتصب قوله بهتانا وجوه (الاول) قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال والمعنى أتأخذونه مباهتين وآثمين (الثاني) قال صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا (الثالث) انتصب بنزع الخافض أي ببهتان (الرابع) فيه اضمار تقديره تصيبون به بهتانا واثما (المسألة الثالثة) في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه (الاول) انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا (الثاني) انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها وأن لا يأخذه منها فاذا أخذه صار ذلك القول الاول بهتانا (الثالث) أنا ذكرنا انه كان من دأبهم انهم اذا أرادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب الاكثر جعل كأن أحدهما هو الآخر (الرابع) انه تعالى ذكر في الآية السابقة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا أن يأتين بفاحشة مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف أمر الله فاذا أخذ منها شيئا أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مبينة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ بأنه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير آخر وهو ان أخذ المال طعن في ذاتها وأخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر (الخامس) ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله أتأخذونه بهتانا معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا (المسألة الرابعة) قوله أتأخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر علة هذا المنع أمورا (أحدها) ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان من أمهات الكبائر (وثانيها) انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم الى أخذ المال وهو ظلم آخر فلا شك أن التوسل بظلم الى ظلم آخر يكون اثما مبينا (وثالثها) قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض وفيه مسألتان (المسألة الاولى) أصل أفضى من الفضاء الذي هو السعة يقال فضا يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث أفضى فلان الى فلان أي وصل اليه وأصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الآية قولان (أحدهما) ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله أن يرجع في نصف المهر وان خلا بها (والقول الثاني) في الافضاء أن يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء أن يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب أبي حنيفة رضي الله عنه لان الخلوة الصحيحة تقرر المهر واعلم ان القول الاول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ان الليث قال أفضى فلان الى فلانة أي صار في فرجتها وفضائها ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند

الجماع أما في غير وقت الجماع فهذا غير حاصل (الثاني) انه تعالى ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمحبة وهو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه (الثالث) وهو ان الافضاء اليها لا بد وأن يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليه لان كلمة الى لانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليس كذلك لان عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما الى الآخر فامتنع تفسير قوله أفضى بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم الى بعض فوجب أن يكون ذلك كافيا وأنتم لا تقولون به قلنا القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع وآخر انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة أحد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى بعض الا أحد أمرين اما الجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فبقي ان المراد بالافضاء هو الجماع (الرابع) ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرير فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله أعلم (المسألة الثانية) قوله وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب أي لأي وجه ولأي معنى تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ان هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم (الوجه الرابع) من الوجوه التي جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله وأخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه (الاول) قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما أخذه الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف أو تسريح باحسان ومعلوم انه اذا ألجأها الى أن بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة (الثاني) قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله (الثالث) قوله وأخذن منكم ميثاقا غليظا أي أخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظة لقوته وعظمته وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج (النوع الخامس) من الامور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الامور المتعلقة بالنساء قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل (المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنية أبيه وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يحرم احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال انه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة أبيه انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطء لوجوه (الاول) قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الآية هو العقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد فتعين أن يكون هو الوطء لانه لا قائل بالفرق (الثاني) قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد لان أهلية العقد كانت حاصلة أبدا (الثالث) قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب (الرابع) قوله

عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل هو الوطء فثبت بهذه الوجوه
ان النكاح عبارة عن الوطء فلزم أن يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أى ولا تنكحوا ما وطئهن
آباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كما ان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد أيضا
بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات وقوله
عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على الوطء أولى من حمله على
العقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه (الاول) ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة
فى الوطء مجاز فى العقد بدليل ان لفظ النكاح فى أصل اللغة عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل فى الوطء
لا فى العقد فكان لفظ النكاح حقيقة فى الوطء ثم ان العقد سمى بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له
أطلق اسم المسبب على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذى يكون على رأس الصبى حال ما يولد ثم تسمى
الشاة التى تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا واعلم أنه كان مذهب الكرخي انه لا يجوز
استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد فى حقيقته ومجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من
هذه الآية حكم الوطء أما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية بل من طريق آخر ودليل آخر
(الوجه الثانى) ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله فى مفهوميه معا فهذا
القائل قال دلت الآيات المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة فى الوطء وفى العقد معا فكان قوله
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم نهيا عن الوطء وعن العقد معا حملا للفظ على كلا مفهوميه (الوجه الثالث)
فى الاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله فى مفهوميه معا قالوا ثبت بالدلائل
المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل فى القرآن فى الوطء تارة وفى العقد أخرى والقول بالاشتراك
والمجاز خلاف الاصل ولا بد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك
والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين
والنهى عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهى عن
التزوج يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا فهذا أقصى ما يمكن ان يقال فى تقرير هذا الاستدلال
والجواب عنه من وجوه (الاول) لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التى احتجوا بها على
ذلك فهى معارضة بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام النكاح سنتى ولا شك ان الوطء من
حيث كونه وطئا ليس سنة له والا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت
ان الوطء ليس سنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطء كذلك التمسك بقوله تناكحوا تكثروا ولو كان
الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا فى مطلق الوطء وكذلك التمسك بقوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا
وذلك لانا لو قلنا الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز فى دلائلنا ومتى وقع التعارض
بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى لانا نقول أنتم تساعدونا على ان لفظ النكاح
مستعمل فى العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة فى الوطء لزم دخول التخصيص فى الآيات التى
ذكرناها ولزم القول بالمجاز فى الآيات التى ذكر النكاح فيها بمعنى العقد أما لو قلنا ان النكاح فيها بمعنى
الوطء فلا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا
أولى (الوجه الثانى) من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة فى الوطء قوله عليه الصلاة والسلام
ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح أثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح وهذا يقتضى
أن لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطء فهذا يقتضى أن لا يكون الوطء نكاحا (الوجه الثالث) انه
من حلف فى أولاد الزنا انهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يحنث وهذا
دليل ظاهر على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة (الثانى) سلمنا ان الوطء مسمى بالنكاح

لكن العقد أيضا مسمى به فلم كان حمل الآية على ماذكرتم أولى من حملها على ماذكرنا (أما الوجه الأول) وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين (الأول) ان الوطء مسبب العقد فكما يحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل أن يقال النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء فكذلك يحتمل أن يقال النكاح اسم للعقد ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسببا له فلم كان أحدهما أولى من الآخر بل الاحتمال الذي ذكرناه أولى لان استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين فانه لا يمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت ان القول بأن اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء أولى من عكسه (الوجه الثاني) ان النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم أن لا تكون الآية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية هو انهم كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لا بد وأن يكون داخلا تحت الآية بل اختلفوا في أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذلك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وأن يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الآية فكان قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا (أما الوجه الثاني) مما ذكروه وهو انا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه فنقول هذا أيضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه (وأما الوجه الثالث) فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو أيضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول أصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيهما محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال ان لفظ النكاح حقيقة فيه فاذا بطل ذلك لم يبق الا أن يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد ويقال انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في هذا (الوجه الثاني) في الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول سلمنا ان النكاح بمعنى الوطء ولكن لم قلتم ان قوله ما نكح آباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظة ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل أهل العربية اتفقوا على أن ما مع ما بعده في تقدير المصدر فتقدير الآية ولا تنكحوا نكاح آبائكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائكم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد ابن جرير الطبري في تفسير هذه الآية (الوجه الثالث) في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح آباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله من نكح آباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل ما نكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد العموم لم يكن صرفه الى بعض الاقسام أولى من صرفه الى الباقي فحينئذ يصير مجملا غير مفيد والاصل أن لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم ان بتقدير

ان

أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض أولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الآباء فكان صرفه الى هذا القسم أولى وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجملة ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع (الوجه الرابع) سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم أليس ان كثيرا من أقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك أقصى ما في الباب أن يقال هذا على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى (الوجه الخامس) ان ما ذكرتم هب انه يدل على فساد هذا النكاح الا ان ههنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه (الحجة الاولى) هذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند أبي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه بهذه الآية ومن مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو أصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منعقدا على أصل أبي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح (الحجة الثانية) عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات ومد النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب أن ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم منكوحة الاب وغيرها أقصى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع فيبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وأيضا نتمسك بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد أن يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عائد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وذلك لان الضمير يجب عوده الى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت عليكم أمهاتكم فكان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وأيضا نتمسك بعمومات الاحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات تتناول محل النزاع واعلم انا بينا في أصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا الا مجاز واحد وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل (الحجة الثالثة) الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام الحرام لا يحرم الحلال أقصى ما في الباب أن يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فههنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به (الحجة الرابعة) من جهة القياس أن نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز أما المقتضي فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح وأما الفارق فهو ان هذه المحرمية انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا (بيان المقام الاول) من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه ولم تدخل على الرجل أم المرأة وابنتها لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأمها او ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب أقوى وقعا وأشد ايلاما وتأثيرا وعند

حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق أما اذا حصلت الحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فبقي النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه الحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع الحرمية ابقاء ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيتناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يتناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين وهذا هو من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسألة مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة واعلم أن السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا ان أبا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه وما كان ذلك التطويل الا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما آل الامر الى المكالمة مع الامام الشافعي أساء في الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه ثم انه بعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها أظهر القدح الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها ولتعلم الدلائل ممن كان أهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وأنصف علم أنا أخذنا منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الاصول منطبقة على قواعد الفقه ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة (المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها (الاول) وهو أحسنها ما ذكره السيد صاحب حل العقد فقال هذا استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف قبل نزول آية التحريم فانه معفو عنه (الثاني) قال صاحب الكشاف هذا كما استثنى غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان أمكنكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط (الثالث) ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله تجاوز عنه (والرابع) الا ههنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى أي بعد الموتة الاولى (الخامس) قال بعضهم معناه الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه قالوا انه عليه الصلاة والسلام أقرهم عليهن مدة ثم أمر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطأ لانه عليه الصلاة والسلام ما أقر أحدا على نكاح امرأة أبيه وان كان في الجاهلية روى البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بردة الى رجل عرس بامرأة أبيه ليقتله ويأخذ ماله (المسألة الرابعة) الضمير في قوله تعالى انه الى ماذا يعود فيه وجهان (الاول) انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي أعلم الله تعالى ان هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أبيه مقتي وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من أقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى ان هذا النكاح أبدا كان ممقوتا وقبيحا (الثاني) ان هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين الله تعالى انه كان فاحشة في الاسلام ومقتا عند الله وانما قال كان لبيان انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف (المسألة الخامسة) انه تعالى وصفه بأمور ثلاثة (أولها) انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بأنه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من أفحش الفواحش (وثانيها) المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار (وثالثها) قوله

وساء سبيلا قال الليث ساء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسير لذلك الفاعل كما قال وحسن أولئك رفيقا واعلم أن مراتب القبح ثلاثة القبح في العقول وفي الشرائع وفي العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله أعلم (النوع السادس) من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت) اعلم انه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفا من النسوان سبعة منهن من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة أخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات من الرضاعة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء وازواج الابناء والآباء الا ان أزواج الابناء مذكورة ههنا وأزواج الآباء مذكورة في الآية المتقدمة والجمع بين الاختين وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) ذهب الكرخي الى أن هذه الآية مجملة قال لانه أضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الآية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات أولى من بعض فصارت الآية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من وجهين (الاول) ان تقديم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم يدل على أن المراد من قوله حرمت عليكم أمهاتكم تحريم نكاحهن (الثاني) ان من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد منه تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا أضيفتا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل أحد ان المراد تحريم أكلهما واذا قيل حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم فهم كل أحد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال عليه الصلاة والسلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث فهم كل أحد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية فكانت في غاية الركاكة والله أعلم بل عندي فيه بحث من وجوه أخرى (أحدها) ان قوله حرمت عليكم مذكور على ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا آخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة (وثانيها) ان قوله حرمت عليكم ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد فان القدر المذكور في الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى الموقت كأنه تعالى تارة قال حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلاني فقط وأخرى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لان يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التأبيد فاذن هذا التأبيد لا يستفاد من ظاهر الآية بل من دلالة منفصلة (وثالثها) ان قوله حرمت عليكم أمهاتكم خطاب مشافهة فيخص بأولئك الحاضرين فاثبات هذا التحريم في حق الكل انما يستفاد من دليل منفصل (ورابعها) ان قوله حرمت عليكم أمهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الماضي وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل (وخامسها) ان ظاهر قوله حرمت عليكم أمهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر (وسادسها) ان قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما للماء وفي نفسه حرام فيكون ذلك ليجاد الموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى

يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الآية وحده غير كاف في اثبات المطلوب والله أعلم (المسألة الثانية) اعلم أن حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الاديان الالهية بل ان زرادشت رسول المجوس قال بحله الا ان أكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا أما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمن آدم عليه السلام وانما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ورأيت بعض المشايخ أنكر ذلك وقال انه تعالى كان يبعث الحوارى من الجنة ليزوج بهن أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من أولاد آدم فقط وذلك بالاجماع باطل وذكر العلماء ان السبب لهذا التحريم ان الوطء اذلال واهانة فان الانسان يستحي من ذكره ولا يقدم عليه الا في الموضع الخالي وأكثر أنواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد أعظم وجوه الانعام فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال عليه الصلاة والسلام فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى الاذلال وكذا القول في البقية والله أعلم ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول (النوع الاول) من المحرمات الامهات وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدي رحمه الله الامهات جمع الام والام في الاصل أمهة فأسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر أمهتي خندف والياس أبي * وقد تجمع الام على أمات بغير هاء وأكثر ما يستعمل في الحيوان غير الآدمي قال الراعي

كانت نجائب منذر ومحرق * أماتهن وطرقهن فحيلا

(المسألة الثانية) كل امرأة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات بأناث رجعت اليها أو بذكور فهي أمك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما أن يكون حقيقة أو مجازا فان كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات فاما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا فان كان لفظا متواطئا أعني أن يكون لفظ الام موضوعا بازاء قدر مشترك بين الام الاصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم نصا في تحريم الام الاصلية وفي تحريم جميع الجدات وأما ان كان لفظ الام مشتركا في الام الاصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على ان اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معا أم لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع (أحدهما) ان لفظ الام لا شك انه أريد به ههنا الام الاصلية فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه وأما تحريم نكاح الجدات ففير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع (والثاني) انه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين يريد في كل مرة مفهوما آخر أما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية مجاز في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات (المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله اذا تزوج الرجل بأمه ودخل بها يلزمه الحد وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم أمهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام ان مراد الله تعالى من هذه الآية تحريم نكاحها واذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس الا صيغة الايجاب والقبول فلو حصل هذا الانعقاد فاما أن يقال انه حصل في الحقيقة أو في حكم الشرع والاول باطل لان صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع بين

في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك فباقي التفريع والتقرير ما تقدم (النوع الثاني) من المحرمات البنات وفيه مسألتان (المسألة الاولى) كل أنثى يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة أو بدرجات باناث أو بذكور فهي بنتك وأما بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الامهات (المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال أبو حنيفة تحرم حجة الشافعي انها ليست بنتاله فوجب أن لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتاله لوجوه (الاول) ان أبا حنيفة اما أن يثبت كونها بنتاله بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا أما الطرد فهو انه اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره فأتت بولد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه مع ان أبا حنيفة قال لا يثبت نسبها الا عند الاستلحاق ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق وأما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبي حنيفة وأما اذا قلنا النسب انما يثبت بحكم الشرع فههنا أجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء على حكم الشرع (الوجه الثاني) التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش (الوجه الثالث) لو كانت بنتاله لأخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ولثبتت له ولاية الاجبار لقوله عليه الصلاة والسلام زوجوا بناتكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية واذا ثبت انها ليست بنتاله وجب أن يحل التزوج بها لان حرمة التزوج بها اما للبنتية أولا جل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالاجماع والبنتية باطلة كما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة فثبت انها غير محرمة على الزاني والله أعلم (النوع الثالث) من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والام معا والاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط (النوع الرابع والخامس) العمات والخالات قال الواحدي رحمه الله كل ذكر رجع نسبك اليه فأخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الام وهي أخت أبي أمك وكل أنثى رجع نسبك اليها بالولادة فأختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت أم أبيك (النوع السادس والسابع) بنات الاخ وبنات الاخت والقول في بنات الاخ وبنات الاخت كالقول في بنات الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه وأما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ فهن اللاتي ذكرن في باقي الآية (النوع الثامن والتاسع) قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) وفيه مسائل *

(المسألة الاولى) قال الواحدي رحمه الله المرضعات سماهن أمهات لاجل الحرمة كما انه تعالى سمى أزواج النبي عليه السلام أمهات المؤمنين في قوله وأزواجه أمهاتهم لاجل الحرمة (المسألة الثانية) انه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الامهات والاخوات من جهة الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال فانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الآيات وذلك لانه تعالى لما سمى المرضعة أما والمرضعة أختا فقد نبه بذلك على انه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات

الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الآية وهذا بيان لطيف (المسألة الثالثة) أم الانسان من الرضاع هي التي أرضعته وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرضعة بالامومة اما من جهة النسب أو من جهة الرضاع والحال في الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق وأما الاخوات فثلاثة الاولى أختك لأبيك وأمك وهي الصغيرة الاجنبية التي أرضعتها أمك بلبن أبيك سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك والثانية أختك لأبيك دون أمك وهي التي أرضعتها زوجة أبيك بلبن أبيك والثالثة أختك لامك دون أبيك وهي التي أرضعتها أمك بلبن رجل آخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت (المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمة الله عليه الرضاع انما يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات وقال أبو حنيفة رضي الله عنه الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة واحتج أبو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الآية فقال انه تعالى علق هذا الاسم يعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ثم سأل نفسه فقال ان قوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم بمنزلة قول القائل وأمهاتكم اللاتي أعطينكم وأمهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الامومة والاختية على فعل الرضاع بل لو انه تعالى قال اللاتي أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلا وأجاب عنه بأن فعل الرضاع هو الذي يكسوها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد من الكسوة قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روي انه جاء رجل الى ابن عمر رضي الله عنهما فقال قال ابن الزبير لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى وأخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل واعلم أن هذا الجواب ركيك جدا أما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فنقول وهل النزاع الا فيه فان عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع خمس مرات وعندك انما جاء من أصل الرضاع وأنت انما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الاصل فاذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الاصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وانه دور وساقط وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع فهو معارض بما ان ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاقيسة ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر الا ما يستنبطه من الآية فأما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه (النوع العاشر) من المحرمات قوله تعالى (وأمهات نسائكم) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) يدخل في هذه الآية الامهات الاصلية وجميع جداتها من قبل الاب والام كما بينا مثله في النسب (المسألة الثانية) مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل وزعم جمع من الصحابة ان أم المرأة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة انما تحرم بالدخول بأمها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر وأظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وأمهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب القول ببقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير عائد لوجوه (الاول) وهو ان الشرط

لابد من تعليقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل وانه لا يجوز (الثانى) وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز أن يكون الشرط مختصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز أن يكون عائدا الى الجملتين معا والقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز (الثالث) وهو ان هذا الشرط لو عاد الى الجملة الاولى فاما أن يكون مقصورا عليها واما أن يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية أيضا * والاول باطل لان على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا وذلك باطل بالاجماع والثانى باطل أيضا لان على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا التمييز ثم يقول وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا ابتداء الغاية كما يقول بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك فى كلا مفهوميه وانه غير جائز ويمكن أن يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض وقال عليه الصلاة والسلام ما أنا من دد ولا الدد منى ومعنى مطلق الاتصال حاصل فى النساء والربائب معا (الوجه الرابع) فى الدلالة على ماقلناه ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له ان يتزوج أمها دخل بالبنت أو لم يدخل واذا تزوج الام فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت وطعن محمد ابن جرير الطبرى فى صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتى بنكاح أم المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال الرجل اذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فان طلقها قبل الدخول تزوج أمها وان ماتت لم يتزوج أمها واعلم انه انما فرق بين الموت والطلاق فى التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من أحكام الدخول ألا ترى انه لا يجب عليها عدة وأما الموت فلما كان فى حكم الدخول فى باب وجوب العدة لا جرم جعله الله سببا لهذا التحريم (النوع الحادى عشر) من المحرمات قوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) الربائب جمع ربيبة وهى بنت امرأة الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربها يقال ربيت فلانا أربه وربيته أربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله فى حجوركم أى فى تربيتكم يقال فلان فى حجر فلان اذا كان فى تربيته والسبب فى هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا أجلسه فى حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان فى حضانة فلان وأصله من الحضن الذى هو الابط وقال أبو عبيدة فى حجوركم أى فى بيوتكم (المسألة الثانية) روى مالك بن أوس بن الحدثان عن على رضى الله عنه انه قال الربيبة اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد آخر ثم فارق الام بعد الدخول فانه يجوز له أن يتزوج الربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال وربائبكم اللاتى فى حجوركم شرط فى كونها ربيبة له كونها فى حجره فاذا لم تكن فى تربيته ولا فى حجره فقد فات الشرط فوجب أن لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن وأما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت فى تربيته أو لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضى ان المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول وأما الجواب عن حجة القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون فى تربيته فهذا الكلام على الاعم لان هذا القيد شرط فى حصول هذا التحريم (المسألة الثالثة) تمسك أبو بكر الرازى فى اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم

بهن قال لان الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في نهاية الضعف وذلك لان هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين (الاول) ان هذه الآية انما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الآية بيان الاول من وجهين (الاول) ان قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يقتضي ان كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها (والثاني) انه تعالى قسم نساءهم الى من تكون مدخولا بها والى من لا تكون كذلك بدليل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن واذا كان نساؤهم منقسمة الى هذين القسمين علمنا ان كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها وأما بيان ان المزنية ليست كذلك فذلك لان في النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها أما في الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضي صيرورتها من نسائه فثبت بهذا ان المزنية غير داخلة في هذه الآية (الثاني) لو أوصى لنساء فلان لا تدخل هذه الزانية فيهن وكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية فثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم (النوع الثاني عشر من المحرمات) قوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الشافعي رحمه الله لا يجوز للاب أن يتزوج بجارية ابنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه انه يجوز احتج الشافعي فقال جارية الابن حليلة وحليلة الابن محرمة على الاب أما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون مأخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة تكون بمعنى المحلة أي المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له (الثاني) أن يكون ذلك مأخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن شئ يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له أما اذا قلنا الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضا (الاول) انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية كذلك (الثاني) ان كل واحد منهما كأنه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة فثبت بمجموع ما ذكرناه ان جارية الابن حليلة وأما المقدمة الثانية وهي ان حليلة الابن محرمة على الاب لقوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين لا يقال ان أهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول انا قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من الاشتقاقات الظاهرة ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه فكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية فقول من يقول انه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت اليه (المسألة الثانية) قوله الذين من أصلابكم احترازا عن المتبنى وكان المتبنى في صدر الاسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت أميمة بنت عبد المطلب وكانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امرأة ابنه فأنزل الله تعالى وما جعل أدعياءكم أبناءكم وقال لئلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم (المسألة الثالثة) ظاهر قوله وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال في آخر الآية وأحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بأزواج الابناء من الرضاع الا انه عليه السلام قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أخص منه فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم (المسألة الرابعة) اتفقوا على أن حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الآية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها أو لم تكن أما ما روي ان ابن عباس سئل عن قوله وحلائل ابنائكم

الذين

الذين من أصلابكم انه تعالى لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس أبهموا ما أبهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التأبيد ألا ترى انه قال فى السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات أى من اللواتى تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد فكذا ههنا والله أعلم (المسألة الخامسة) اتفقوا على أن هذه الآية تقتضى تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة • (النوع الثالث عشر) من المحرمات قوله تعالى (وأن تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا رحيما) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله وان تجمعوا بين الاختين فى محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين (المسألة الثانية) الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة أوجه اما أن ينكحهما معا أو يملكهما معا أو ينكح احداهما ويملك الاخرى أما الجمع بين الاختين فى النكاح فذلك يقع على وجهين (أحدهما) أن يعقد عليهما جميعا فالحكم ههنا اما الجمع أو التعيين أو التخيير أو الابطال أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا الا انه مشكل على أصل أبى حنيفة رضى الله عنه لان الحرمة لا تقتضى الابطال على قول أبى حنيفة ألا ترى أن الجمع بين الطلقات حرام على قوله ثم انه يقع وكذا النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول فى جميع المبايعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهى على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا وهذا يلزمكم أيضا لان الطلاق فى زمان الحيض وفى طهر جامعها فيه منهى عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه فى الخلافيات فمن أراده فليطالع ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل وأما أن التعيين أيضا باطل فلان الترجيح من غير مرجح باطل وأما ان التخيير أيضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضى حصول العقد وبقاءه الى أوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا (الصورة الثانية) من صور الجمع وهى أن يتزوج احداهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع أسهل من الرفع وأما الجمع بين الاختين بملك اليمين أو بأن ينكح احداهما ويشترى الاخرى فقد اختلفت الصحابة فيه فقال على وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك أما الاولون فقد احتجوا على قولهم بان ظاهر الآية يقتضى تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما آية وحرمتهما آية والتحليل أولى فالآية الموجبة للتحليل هى قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم وقوله الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم والجواب عنه من وجهين (الاول) ان هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضا لان المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز الجمع بين الاختين فى حل الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما فى الملك لجاز الجمع بينهما فى الوطء لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم لكنه لا يجوز الجمع بينهما فى الملك فثبت ان هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما فى الملك أولى من أن تكون دالة على الجواز (الوجه الثانى) ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه (الاول) قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال (الثانى) انه لا شك ان الاحتياط فى جانب الترك فيجب لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك (الثالث) ان مبنى الابضاع فى الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات فى حصول العقد مع شرائطه وفى عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب أن يكون مشروعا فى حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان ذلك محرما علمنا اشتماله على جهة الاذلال والمضارة واذا كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما ثبت بالعارض واذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو

تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب أما اذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين امتين أختين في ملك اليمين فاذا وطئ احداهما حرمت الثانية ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج (المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه نكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب أن لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب أن لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات وأحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع الا كونه جمعا بين اختين فاذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز فان قيل النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك أما اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا وأما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم أنه ان حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا لا ينتج انه حصلت القدرة على حبسها فالنكاح لان استثناء عين التالي لا ينتج فبالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج أحكام الشرع على وفق العقول أولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداهة العقول والله أعلم (المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمة الله عليه اذا أسلم الكافر وتحته أختان اختار أيتهما شاء وفارق الاخرى وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحداهما أولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج أبو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد فيقال له انك تثبت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهي يدل على الفساد وأبو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال فهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في أحكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا أسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه أحكام الآخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول أجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود أو تزوج بها على سبيل القهر فبعد الاسلام يقرّ ذلك النكاح في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر أثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي أسلم على ثمان نسوة فقال عليه الصلاة والسلام اختر أربعا وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله أعلم (المسألة الخامسة) قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل وانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما

(النوع الرابع عشر من المحرمات) قوله تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم) فيه مسائل (المسألة الاولى) الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة أي مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم معناه لتمنعكم وتحرزكم والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها واعلم أن لفظ الاحصان جاء في القرآن

على وجوه (أحدها) الحرية كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر ألا ترى انه لو قذف
غير حر لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله
ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات أي الحرائر (وثانيها) العفاف وهو قوله محصنات غير
مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي أحصنت فرجها أي أعفته (وثالثها) الاسلام من
ذلك قوله فاذا أحصن قيل في تفسيره اذا أسلمن (ورابعها) كون المرأة ذات زوج يقال امرأة محصنة
اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم يعني ذوات الازواج والدليل
على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات فلابد وأن يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم
ان الحرية والعفاف والاسلام لا تأثير له في ذلك فوجب أن يكون المراد منه المزوجة لان كون المرأة ذات
زوج له تأثير في كونها محرمة على الغير واعلم أن الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع
وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة
أيضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة
والزوج أيضا مانع للزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه
الصلاة والسلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي
والله أعلم (المسألة الثانية) قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات فقرؤا بكسر الصاد وفتحها في جميع
القرآن الا التي في هذه الآية فانهم أجمعوا على الفتح فيها فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني أسلمن واخترن
العفاف وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الامور ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني أحصنهن
أزواجهن والله أعلم (المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمة الله عليه الثيب الذمي اذا زنى يرجم وقال
أبو حنيفة رضي الله عنه لا يرجم حجة الشافعي انه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم فوجب
أن يثبت اباحة الدم واذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم أما قولنا حصل الزنا مع الاحصان
فهذا يعتمد اثبات قيدين (أحدهما) حصول الزنا ولا شك فيه (الثاني) حصول الاحصان وهو حاصل
لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنة المزوجة وهذه المرأة مزوجة فهي
محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه
الصلاة والسلام لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاثة ومنها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد
الاحصان علة لاباحة الدم في حق المسلم والمسلم محل لهذا الحكم أما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان
بدليل أن لام التعليل انما دخل عليه أقصى ما في الباب انه حكم في حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة
لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية الى غير ذلك المحل
والا لبطل القياس بالكلية وأما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل وهي ماهية الزنا بعد الاحصان وهذه
الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي وجب أن يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه مباح الدم ثم ههنا
طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فانا ندعي كونه مباح الدم والخصم لا يقول به فصار محجوجا أو نقول
لما ثبت انه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم ان دل
على أن الذمي محصن فههنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه الصلاة والسلام من أشرك بالله فليس
بمحصن قلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول
انه محصن بمعنى انه ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يحد قاذفه وقوله من أشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله
على انه لا يحد قاذفه لا على انه لا يحد على الزنا لانه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب
الجناية لابد وأن يكون أمرا يصلح أن يكون عقوبة وقولنا انه لا يحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة أما قولنا
لا يحد على الزنا لا يصلح أن يكون عقوبة له فكان المراد من قوله من أشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرنا.
والله أعلم (المسألة الرابعة) في قوله والمحصنات من النساء قولان (أحدهما) المراد منها ذوات

الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت أيمانكم وجهان (الاول) ان المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا للانسان فانها تحل للمالك (الثاني) ان المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين أزواجهن والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد أو بملك يمين ان كانت المرأة مملوكة وعبر عن ذلك بملك اليمين لان ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك (القول الثاني) ان المراد ههنا بالمحصنات الحرائر والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات ههنا ما هو المراد هنالك ثم المراد من المحصنات هنالك الحرائر فكذا ههنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت أيمانكم وجهان (الاول) المراد منه الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع (الثاني) الحرائر محرمات عليكم الا ما أثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذا الاول في تفسير قوله الا ما ملكت أيمانكم هو المختار ويدل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب أن يكون ههنا مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله أقرب الطرق الى الصدق والصواب والله أعلم (المسألة الخامسة) اتفقوا على انه اذا سبي أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة أما اذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه ههنا تزول الزوجية ويحل للمالك أن يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها أو بالحيض وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه لا تزول حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله والمحصنات من النساء يقتضي تحريم ذات الازواج ثم قوله الا ما ملكت أيمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة ويحصل الحل قال أبو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الامة واتهابها وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له كأنك ما سمعت ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي وأيضا فالحاصل عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول أقوى فظهر الفرق (المسألة السادسة) مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس انها اذا بيعت طلقت حجة الجمهور ان عائشة لما اشترت بريرة وأعتقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى في قصة بريرة انه عليه الصلاة والسلام قال بيع الامة طلاقها وحجة أبي بن كعب وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت أيمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم ثم انه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان (الاول) انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله (الثاني) قال الزجاج ويجوز أن يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال وأحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وأحل لكم على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح الالف والحاء عطفا على كتاب الله يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الاشياء وأحل لكم ما وراءها (المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل على تحريم أصناف أخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها (الصنف الاول) لا يجمع بين

المرأة وبين عمتها وخالتها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وهذا خبر مشهور مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن فترجيحه عليه يقتضي تقديم الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز (الثاني) من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القران من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب وأيضا فانه قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط (الثالث) ان من الاحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي أن لا يقبل خبر الواحد الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده (الرابع) ان قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها لا يخلوا الحال فيهما من ثلاثة أوجه اما أن يقال الآية نزلت بعد الخبر فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص واما أن يقال الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز واما أن يقال وردا معا وهذا أيضا باطل لان على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشتبهة ويكون موضع الحجة مجموع الآية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع أحدا هذه الآية الا مع هذا الخبر وان يوجب ايجابا ظاهرا على جميع الامة أن لا يبلغوا هذه الآية الى أحد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم (الوجه الخامس) ان بتقدير ان تثبت صحة هذا الخبر قطعا الا أن التمسك بالآية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين (الاول) ان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم نص صريح في التحريم وأما قوله لا تنكح المرأة على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم أضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة (الثاني) ان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ليس صريحا في العموم بل احتماله للمعهود السابق أظهر (الوجه السادس) انه تعالى استقصى في هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال وأحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام أحكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب على وجوه (الاول) ما ذكره الحسن وأبو بكر الاصم وهو ان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل على سبيل التأبيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل عليه ان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد أم لا والدليل على انه لا يفيد التأبيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة وأحل لكم ما وراء ذلكم أبدا وأخرى وأحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا ولان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بأن الاحلال أعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال الموقت اذا ثبت هذا فنقول قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل من عدا المذكورات

فى ذلك الوقت فأما ثبوت حلهم فى سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفى والاثبات وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا فى ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نقول أيضا ان قوله حرمت عليكم أمهاتكم ليس نصا فى تأبيد هذا التحريم وان ذلك التأبيد انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ فهذا هو الجواب المعتمد فى هذا الموضع (الوجه الثانى) انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة فى الآية وبيانه من وجهين (الاول) انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احداهما ضرة للاخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما أختين يناسب حرمة الجمع بينهما فى النكاح وقد ثبت فى أصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع فى النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها وخالتها فكان الحكم المذكور فى الاختين مذكورا فى العمة والخالة من طريق الدلالة بل ههنا أولى وذلك لان العمة والخالة يشبهان الام لبنت الاخ ولبنت الاخت وهما يشبهان الولد للعمة والخالة واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الاختية لمنع المضارة فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى (الثانى) انه تعالى نص على حرمة التزوج بأمهات النساء فقال وأمهات نسائكم ولفظ الام قد ينطلق على العمة والخالة أما على العمة فلانه تعالى قال مخبرا عن أولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل فأطلق لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم أبا لزم أن تكون العمة أما وأما اطلاق لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع أبويه على العرش والمراد أبوه وخالته فان أمه كانت متوفاة فى ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد ينطلق على العمة والخالة فكان قوله وأمهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية أو بدلالة خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات (الوجه الثالث) فى الجواب عن شبهة الخوارج أن نقول قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها خاص والخاص مقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول هذا الخبر بلغ فى الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز وعندى هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر وان كان فى غاية الشهرة فى زماننا هذا لكنه لما انتهى فى الاصل الى رواية الآحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الآحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور فى الاصول فهذا جملة الكلام فى هذا الباب والمعتمد فى الجواب عندنا الوجه الاول (الصنف الثالث) من التخصيصات الداخلة فى هذا العموم ان المطلقة ثلاثا لا تحل الا ان هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (الصنف الرابع) تحريم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (الصنف الخامس) من كان فى نكاحه حرة لم يجز له أن يتزوج بالأمة وهذا بالاتفاق وعند الشافعى القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الأمة ودليل هذا التخصيص قوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم وسيأتى بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب (الصنف السادس) يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع (الصنف السابع) الملاعنة ودليله قوله عليه الصلاة والسلام المتلاعنان لا يجتمعان أبدا * قوله تعالى (ان تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله ان تبتغوا فى محله قولان (الاول) انه رفع على البدل من ما والتقدير وأحل لكم ما وراء ذلكم وأحل لكم أن تبتغوا

على قراءة من قرأ وأحل بضم الالف ومن قرأ بالفتح كان محل أن تبتغوا نصبا (الثانى) أن يكون محله
على القراءتين النصب بنزع الخافض كأنه قيل لان تبتغوا والمعنى وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبتغوا
بأموالكم وقوله محصنين غير مسافحين أى فى حال كونكم محصنين غير مسافحين وقوله محصنين أى متعففين
عن الزنا وقوله غير مسافحين أى غير زانين وهو تكرير للتأكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور
وأصله فى اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى أو دما مسفوحا وفلان
سفاح للدماء أى سفاك وسمى الزنا سفاحا لانه لا غرض للزانى الا سفح النطفة فان قيل أين مفعول تبتغوا
قلنا التقدير وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبتغوهن أى تبتغوا ماوراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة
ماقبله عليه والله أعلم (المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه لا مهر أقل من عشرة دراهم
وقال الشافعى رضى الله عنه يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج أبو حنيفة بهذه الآية وذلك لانه
تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء بأموالهم والدرهم والدرهمان لا يسمى أموالا فوجب أن لا يصح
جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا
ظاهر هذه الآية يقتضى أن لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الآية فى هذه الصورة لدلالة
الاجماع على جوازه فتمسك فى الاقل من العشرة بظاهر الآية واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف لان الآية
دالة على أن الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل
المفهوم وأنتم لا تقولون به ثم نقول الذى يدل على انه لا تقدير فى المهر وجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه
الآية وذلك لان قوله بأموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضى توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضى أن يتمكن
كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير فى هذه الحقيقة وفى هذا الاسم سواء فيلزم
من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأى شئ يسمى مالا من غير تقدير (الحجة الثانية) التمسك بقوله تعالى
وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم دلت الآية على سقوط النصف
عن المذكور وهذا يقتضى انه لو وقع العقد فى أول الامر بدرهم أن لا يجب عليه الا نصف درهم وأنتم
لا تقولون به (الحجة الثالثة) الاحاديث منها ماروى ان امرأة جىء بها الى النبى صلى الله عليه وسلم
وقد تزوج بها رجل على نعلين فقال عليه الصلاة والسلام رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فأجازه النبى
صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمرأة
اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان فى غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا
ومنها ماروى عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أعطى امرأة فى نكاح كف دقيق أو سويق
أو طعام فقد استحل ومنها ماروى فى قصة الواهبة انه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها التمس
ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوى عشرة دراهم (المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة رضى الله عنه لو تزوج بها
على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امرأة على خدمته سنة
فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعى رحمة الله عليه يجوز جعل
ذلك مهرا احتج أبو حنيفة على قوله بوجوه (الاول) هذه الآية وذلك انه تعالى شرط فى حصول الحل
أن يكون الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع (الثانى) قال تعالى فان طبن لكم عن شئ
منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وذلك صفة الاعيان أجاب الشافعى عن الاول بأن الآية تدل على أن
الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائز أم لا وعن الثانى أن لفظ الايتاء كما يتناول
الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعى
رضى الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فى قصة شعيب انى أريد
أن أنكحك احدى ابنتى هاتين على ان تأجرنى ثمانى حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل فى شرع
من تقدمنا البقاء الى أن يطرأ الناسخ (الحجة الثانية) ان التى وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذى أراد

أن يتزوج بها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا قال زوجتكها بما معك من القرآن والله أعلم (المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي دلت الآية على ان عتق الأمة لا يكون صداقا لها لان الآية تقتضي كون البضع مالا وما روي انه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه السلام (المسألة الخامسة) قوله محصنين فيه وجهان (أحدهما) أن يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح (والثاني) أن يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم والاول أولى لان على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى وعلى هذا التقدير الثاني تكون الآية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الآية على وجه يكون معلوما أولى من حملها على وجه يكون مجملا • قوله تعالى

(فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة) فيه مسائل (المسألة الاولى) الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان (الاول) فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو عقد عليهن فآتوهن أجورهن عليه ثم أسقط الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور فاسقط منه (والثاني) أن يكون ما في قوله ما وراء ذلكم بمعنى النساء ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير في قوله به راجع الى لفظ ما لانه واحد في اللفظ وفي قوله فآتوهن أجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله أجورهن أي مهورهن قال تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن وهي المهور وكذا قوله وآتوهن أجورهن ههنا وقال تعالى في آية أخرى لا جناح عليكم أن تنكحوهن اذا آتيتموهن أجورهن وانما سمي المهر أجرا لانه بدل المنافع وليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة أجرا والله أعلم (المسألة الثانية) قال الشافعي الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال أبو حنيفة تقرره واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لان قوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن مشعر بأن وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والآية دالة على ان تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر (المسألة الثالثة) في هذه الآية قولان (أحدهما) وهو قول أكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا بأموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر (والقول الثاني) ان المراد بهذه الآية حكم المتعة وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم الى أجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة فشكا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت أم لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين أما ابن عباس فعنه ثلاث روايات (احداها) القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سألت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي أم نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا (والرواية الثانية) عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما أفتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له (والرواية الثالثة) انه أقر بأنها صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه

الآية منسوخة بقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروى أيضا انه قال عند موته
اللهم اني أتوب اليك من قولي في المتعة والصرف وأما عمران بن الحصين فانه قال نزلت آية المتعة في كتاب
الله ولم ينزل بعدها آية تنسخها وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها ومات ولم ينهنا عنه ثم
قال رجل برأيه ما شاء وأما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة
وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال لولا ان عمر نهى الناس
عن المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا رضي الله عنه مر بابن عباس
وهو يفتي بجواز المتعة فقال أمير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا
ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه (الاول) ان الوطء لا يحل الا في الزوجة او المملوكة
لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم وهذه المرأة لا شك انها
ليست مملوكة وليست أيضا زوجة ويدل عليه وجوه (أحدها) لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله
تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما (وثانيها) ولثبت النسب لقوله عليه الصلاة
والسلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت (وثالثها) ولوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة كلام حسن مقرر (الحجة
الثانية) ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فالحال ههنا لا يخلو
اما أن يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا أو كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل
المداهنة أو ما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك (والاول) هو المطلوب (والثاني)
يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها
محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا كان كافرا أيضا
وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله كنتم خير أمة (والقسم الثالث) وهو انهم ما كانوا عالمين بكون
المتعة مباحة أو محظورة فلهذا سكتوا فهذا أيضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح
واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع أن يبقى مخفيا بل يجب
أن يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب أن يكون
الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله
عنه لانهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما أنه روى ان عمر
قال لا أوتى برجل نكح امرأة الى أجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما أنكروا عليه
حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا يسكتون عن الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل
التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى انه عليه الصلاة
والسلام قال من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشطر ماله ثم ان أخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز
لكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا ههنا والله أعلم (الحجة الثالثة على
ان المتعة محرمة) ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن أبيهما عن علي
ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة
الجهني عن أبيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره
الى الكعبة يقول يا أيها الناس اني أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء ألا وان الله قد حرمها عليكم
الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا وروى عنه صلى الله عليه
وسلم انه قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر
ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك أما القائلون باباحة

المتعة فقد احتجوا بوجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه الآية أعنى قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن وفى الاستدلال بهذه الآية طريقان (الطريق الاول) أن نقول نكاح المتعة داخل فى هذه الآية وذلك لان قوله ان تبتغوا بأموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد ومن ابتغى بماله على سبيل التأقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم يقتضى حل القسمين وذلك يقتضى حل المتعة (الطريق الثانى) أن نقول هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه (الاول) ماروى ان أبى بن كعب كان يقرأ فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى فآتوهن أجورهن وهذا أيضا هو قراءة ابن عباس والامة ما أنكروا عليهما فى هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ماذكرتموه فى ان عمر رضى الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما أنكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ماذكرنا وكذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب (الثانى) ان المذكور فى الآية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى أمر بايتائهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا فى نكاح المتعة فأما فى النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد ومع الولى والشهود ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة (الثالث) ان فى هذه الآية أوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع فأما فى النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع البتة بل على النكاح ألا ترى أن بمجرد النكاح يلزم نصف المهر فظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك (الرابع) انا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح فى السورة الواحدة لانه تعالى قال فى أول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم (الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة) ان الامة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزا فى الاسلام ولا خلاف بين أحد من الامة فيه انما الخلاف فى طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ اما أن يكون معلوما بالتواتر او بالآحاد فان كان معلوما بالتواتر كان على بن أبى طالب وعبد الله بن عباس وعمران ابن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالآحاد فهذا أيضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل أيضا على بطلان القول بهذا النسخ ان أكثر الروايات ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وأكثر الروايات انه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة فى حجة الوداع وفى يوم الفتح وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ماروى انه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به أحد من المعتبرين الا الذين أرادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات (الحجة الثالثة) ماروى ان عمر رضى الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله وأنا أنهى عنهما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذى نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وانه عليه السلام ما نسخه وانه ليس له ناسخ الا نسخ عمر واذا ثبت هذا وجب أن لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه الرسول يمتنع أن يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التى

احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله انزل فى المتعة آية وما نسخها بآية أخرى وأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برأيه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول أن نقول هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة أوجه (الاول) انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولا فى قوله حرمت عليكم أمهاتكم ثم قال فى آخر الآية وأحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بهذا التحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا أيضا يجب أن يكون هو النكاح (الثانى) انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا فى نكاح صحيح (والثالث) قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله أبو بكر الرازى أما الذى ذكره فى الوجه الاول فكأنه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الانسان وطؤهن ثم قال وأحل لكم ما وراء ذلكم أى وأحل لكم وطء ما وراء هذه الاصناف فأى فساد فى هذا الكلام وأما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا فى نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا وأما قوله ثالثا الزنا انما سمى سفاحا لانه لا يراد منه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله فان قلتم المتعة محرمة فنقول هذا أول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام رخو والذى يجب أن يعتمد عليه فى هذا الباب أن نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذى نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا فى غرضنا وهذا هو الجواب أيضا عن تمسكهم بقراءة أبى وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على أن المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذى نقوله ان النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما أن يكون متواترا أو آحادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر رضى الله عنه لما ذكر ذلك فى الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الامر له قوله ان عمر أضاف النهى عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة فى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضى ذلك الى تكفير أمير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه وكل ذلك باطل فلم يبق الا أن يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنها لما ثبت عندى انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا فى مطلوبنا والله أعلم ثم قال تعالى فآتوهن أجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب الكشاف فى قوله فريضة ثلاثة أوجه (أحدها) انه حال من الاجور بمعنى مفروضة (وثانيها) انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض (وثالثها) انه مصدر مؤكد أى فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل (المسألة الاولى) الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج فى أن تحط عنه شيئا من المهر أو تبرئه عنه بالكلية فعلى هذا المراد من التراضى الحط من المهر أو الابراء عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم فى أن تهب المرأة للزوج مهرها أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الآية انه اذا انقضى اجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة فان قال لها زيدينى فى الايام وأزيدك فى الاجرة كانت المرأة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد من قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اى من بعد المقدار المذكور أولا من الاجر والاجل (المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه الحاق الزيادة فى الصداق جائز وهى ثابتة ان دخل بها أو مات عنها أما اذا طلقها قبل

الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى فى العقد وقال الشافعى رحمة الله عليه الزيادة بمنزلة الهبة فان أقبضها ملكته بالقبض وان لم يقبضها بطلت احتج أبو بكر الرازى لابى حنيفة بهذه الآية فقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضى به فى طرفى الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج والزيادة لا تصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على أن المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المرأة أبرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمه اليها وأيضا عندنا انه لا جناح فى تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة ان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما مع بقاء العقد الاول أو بعد زوال العقد * والاول باطل لان العقد انما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثانى لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال * والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه والله أعلم ثم انه تعالى لما ذكر فى هذه الآية أنواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية أصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه والله أعلم (النوع السابع من التكاليف المذكورة فى هذه السورة قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بايمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشى العنت منكم وان تصبروا خير لكم والله غفور رحيم) اعلم انه لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى أى وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ الكسائى المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح فالفتح معناه ذوات الازواج والكسر معناه العفائف والحرائر والله أعلم (المسألة الثانية) الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذى الطول ويقال تطاول لهذا الشئ أى تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذى هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمى الغنى أيضا طولا لانه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر كما ان بالطول ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطع وأن ينكح فى موضع النصب على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة هى القدرة والطول أيضا هو القدرة فيصير تقدير الآية ومن لم يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرير فى ذكر القدرة قلنا الامر كما ذكرت والاولى أن يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق باللغة أما ما قاله المفسرون فوجوه (الاول) ومن لم يستطع زيادة فى المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة (الثانى) ان يفسر النكاح بالوطء والمعنى ومن لم يستطع منكم طولا وطء الحرائر فلينكح أمة وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير لائق بمذهب أبى حنيفة فان مذهبه انه اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة واذا لم يكن تحته حرة يجوز له نكاح الامة سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر (والثالث) الاكتفاء بالحرة فله أن يتزوج بالامة سواء كان تحته حرة او لم يكن كل هذه الوجوه انما حصلت لان لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه (المسألة الثالثة) المراد بالمحصنات فى قوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات هو الحرائر ويدل

عليه انه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء فلا بدّ وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء والوجه فى تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد انهن احصن بحريتهن عن الاحوال التى تقدم عليها الاماء فان الظاهر ان الامة تكون خرّاجة ولاجة ممتهنة مبتذلة والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد فالمعنى انهن أحصن أنفسهن بحريتهن (المسألة الرابعة) مذهب الشافعى رضى الله عنه ان الله تعالى شرط فى نكاح الاماء شرائط ثلاثة اثنان منها فى الناكح والثالث فى المنكوحة أما اللذان فى الناكح فأحدهما أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق وهو معنى قوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة فان قيل الرجل اذا كان يستطيع التزوج بالامة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة فمن أين هذا التفاوت قلنا كانت العادة فى الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت (وأما الشرط الثانى) فهو المذكور فى آخر الآية وهو قوله ذلك لمن خشى العنت منكم أى بلغ الشدة فى العزوبة (وأما الشرط الثالث) المعتبر فى المنكوحة فان تكون الامة مؤمنة لا كافرة فان الامة اذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر ولا شك ان الولد تابع للام فى الحرية والرق وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعى فى جواز نكاح الامة وأما أبو حنيفة رضى الله عنه يقول اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الامة اما اذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين (الاول) انه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالامة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لان الانسان قد يحتاج الى الجماع فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها وجب أن يؤذن له فى نكاح الامة اذا ثبت هذا فنقول الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه فذلك الاقتران فى الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الامة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر فى هذا الحكم البتة لكنا بينا دلالة الآية على ان له أثرا فى هذا الحكم فثبت انه لا يجوز التزوج بالامة مع القدرة على طول الحرة (الثانى) ان نتمسك بالآية على سبيل المفهوم وهو ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه والدليل عليه ان القائل اذا قال الميت اليهودى لا يبصر شيئا فان كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول اذا كان غير اليهودى أيضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما رأينا ان أهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق أرباب اللسان على ان التقييد بالصفة يقتضى نفى الحكم فى غير محل القيد قال أبو بكر الرازى تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه كقوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق ولا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على اباحة الاكل عند زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضى ذلك الا انه ترك العمل به لدليل منفصل كما أن عندك ظاهر الامر للوجوب وقد يترك العمل به فى صور كثيرة لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء والتقدير ومن لم يستطع منكم وطء الحرة وذلك عند من لا يكون تحته حرة فانه يجوز له نكاح الامة وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لابى حنيفة وجوابه ان أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تأثيره فى عدم القدرة على العقد لا فى عدم القدرة على الوطء واحتج أبو بكر الرازى على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وأنكحوا الايامى منكم وقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب وهو متناول للاماء الكتابيات والمراد من هذا

الاحصان العفة والجواب ان آيتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولانه دخلها التخصيص فيما اذا كان تحته حرة وانما خصت صون الولد عن الارقاق وهو قائم في محل النزاع (المسألة الخامسة) ظاهر قوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات يقتضي كون الايمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له أن يتزوج بالامة وأكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحرائر ندب واستحباب لانه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها (المسألة السادسة) من الناس من قال انه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتجوا بهذه الآية فقالوا انه تعالى بين ان عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الامة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الآية ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الآية ان الكتابية مشركة (المسألة السابعة) الآية دالة على التحذير من نكاح الاماء وانه لا يجوز الاقدام عليه الا عند الضرورة والسبب فيه وجوه (الاول) ان الولد يتبع الام في الرق والحرية فاذا كانت الام رقيقة علق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق ذلك الانسان وفي حق ولده (والثاني) أن الامة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الازواج (الثالث) أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لان السيد يمنعها ويحبسها (الرابع) ان المولى قد يبيعها من انسان آخر فعلى قول من يقول بيع الامة طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها وذلك من أعظم المضار (الخامس) ان مهرها ذلك لمولاها فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على ابرائه عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما أذن الله في نكاح الامة الا على سبيل الرخصة والله أعلم قوله تعالى فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات فيه مسائل (المسألة الاولى) قوله فمن ما ملكت أيمانكم أي فليتزوج مما ملكت أيمانكم قال ابن عباس يريد جارية أخيك فان الانسان لا يجوز له أن يتزوج بجارية نفسه (المسألة الثانية) الفتيات المملوكة جمع فتاة والعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن أحدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى والأمة تسمى فتاة عجوزا كانت أو شابة لانها كالشابة في انها لا توقر توقير الكبير (المسألة الثالثة) قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد نكاح الأمة بما اذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية سواء كان الزوج حرا أو عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن وقول مالك والشافعي وقال ابو حنيفة يجوز التزوج بالأمة الكتابية حجة الشافعي رضي الله عنه ان قوله من فتياتكم المؤمنات تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسألة طول الحرة وأيضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه النص والقياس أما النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة وآكدها قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وأما القياس فهو انا أجمعنا على أن الكتابية الحرة مباحة والكتابية المملوكة أيضا مباحة فكذلك اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب أنه يجوز والجواب عن العمومات ان دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات وعن القياس ان الشافعي قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهنا النقص واحد أما اذا تزوج بالأمة الكتابية فهنالك نوعان من النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال تعالى والله أعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان (الاول) كلكم أولاد آدم فلا تداخلنكم أنفة من تزوج الاماء عند الضرورة (والثاني) ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان أعظم الفضائل فاذا حصل الاشتراك في أعظم الفضائل كان

التفاوت فيما وراء غير ملتفت اليه ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وقوله ان
أكرمكم عند الله أتقاكم قال الزجاج فهذا الثاني أولى لتقدم ذكر المؤمنات أو لان الشرف بشرف الاسلام
أولى منه بسائر الصفات وهو يقوي قول الشافعي رضي الله عنه ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم
أن الحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فأعلم في ذكر هذه الكلمة ان الله
لا ينظر ولا يلتفت اليه روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من أمر الجاهلية الطعن
في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في الاسلام وكان أهل الجاهلية
يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية ثم انه تعالى شرح
كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن باذن أهلهن وفيه مسألتان (المسألة الاولى) اتفقوا على أن نكاح
الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القرآن والقياس أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى
فانكحوهن باذن أهلهن يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو كقوله
عليه الصلاة والسلام من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم فالسلم ليس بواجب
ولكنه اذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط كذلك النكاح وان لم يكن واجبا لكنه اذا أراد
أن يتزوج أمة وجب أن لا يتزوجها الا باذن سيدها وأما القياس فهو ان الامة ملك للسيد وبعد
التزوج يبطل عليه أكثر منافعها فوجب أن لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الامة
وأما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج
العبد بغير اذن السيد فهو عاهر (المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه المرأة البالغة العاقلة
لا يصح نكاحها الا باذن الولي وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يصح احتج الشافعي بهذه الآية وتقريره
ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن أهلهن عائد الى الاماء والامة ذات موصوفة بصفة الرق وصفة الرق
صفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة الى تلك الصفة ألا ترى انه لو حلف
لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه يحنث في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة
بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية واذا ثبت هذا فنقول قوله فانكحوهن باذن أهلهن
اشارة الى الاماء فهذه الاشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن
واذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت
ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ضرورة انه لا قائل بالفرق احتج أبو بكر الرازي
بهذه الآية على فساد قول الشافعي في هذه المسألة فقال مذهبه انه لا عبارة للمرأة في عقد النكاح
فعلى هذا لا يجوز للمرأة أن تزوج أمتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج أمتها قال وهذه الآية
تبطل ذلك لان ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول اذن أهلها فمن قال لا يكفي ذلك كان
تاركا لظاهر الآية والجواب من وجوه (الاول) ان المراد بالاذن الرضى وعندنا ان رضى المولى
لا بد منه فاما انه كاف فليس في الآية دليل عليه (وثانيها) ان أهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن
وذلك اما المولى ان كان رجلا أو ولي مولاها ان كان مولاها امرأة (وثالثها) هب ان الاهل عبارة
عن المولى لكنه عام يتناول الذكور والاناث والدلائل الدالة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال
عليه الصلاة والسلام العاهر هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها
فوجب أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها ضرورة انه لا قائل بالفرق والله أعلم ثم قال تعالى
وآتوهن أجورهن بالمعروف وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في تفسير الآية قولان (الاول) ان المراد
من الاجور المهور وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر أو لم يسم
لانه تعالى لم يفرق بين من سمى وبين من لم يسم في ايجاب المهر ويدل على انه قد أراد مهر المثل قوله تعالى
بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله

تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف (الثانى) قال القاضى ان المراد من أجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا أولى من الاول لان المهر مقدر ولا معنى لاشتراط المعروف فيه فكأنه تعالى بين ان كونها أمة لا يقدح فى وجوب نفقتها وكفايتها كما فى حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضى اللفظ وان كان يحتمل ماذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير (المسألة الثانية) نقل أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك ان الامة هى المستحقة لقبض مهرها وأن المولى اذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجر دونها وهؤلاء احتجوا فى المهر بهذه الآية وهو قوله فآتوهن أجورهن وأما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس أما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ وهذا ينفى كون المملوك مالكا لشئ أصلا وأما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة للسيد وهو الذى اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب أن يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه (الاول) انا اذا حملنا لفظ الاجور فى الآية على النفقة زال السؤال بالكلية (الثانى) انه تعالى انما أضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس فى قوله فآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن (الثالث) هب ان الآية تقتضى كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه الصلاة والسلام قال العبد وما فى يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذه الطريق والله أعلم ثم قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان وفيه مسئلتان (المسألة الاولى) قال ابن عباس محصنات أى عفائف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن أهلهن فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزوانى من الاماء واختلف الناس فى أن نكاح الزوانى هل يجوز أم لا وسنذكره فى قوله الزانى لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات أى غير زوانى ولا متخذات أخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذى يخادنك وهو الذى يكون معك فى كل أمر ظاهر وباطن قال أكثر المفسرين المسافحة هى التى تؤاجر نفسها مع أى رجل أرادها والتى تتخذ الخدن فهى التى تتخذ خدنا معينا وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم ان الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره أيضا قوله تعالى قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن (المسألة الثانية) قال القاضى هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الايمان فى نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب فى هذا عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم ثم قال تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم أحصن بالفتح فى الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه أسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبى والنخعى والسدى ومن ضم الالف فمعناه انهن أحصن بالازواج هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن فى الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان فى قوله فتياتكم المؤمنات ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا آمن فان حالهن كذا وكذا ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين (الاول) حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات (والثانى) حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن أيضا فى هذا الحكم وهو قوله فاذا أحصن (المسألة الثانية) فى الآية اشكال قوى وهو ان المحصنات فى قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات او المراد منه

الحرائر الابكار والسبب فى اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات فى الزنا الرجم فهذا يقتضى أن يجب فى زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم ان ذلك باطل (والثانى) وهو أن يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة وهذا القدر واجب فى زنا الامة سواء كانت محصنة أولم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الآية يقتضى كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزنا لان قوله فاذا احصن فان أتين بفاحشة شرط بعد شرط فيقتضى كون الحكم مشروطا بهما نصا فهذا اشكال قوى فى الآية والجواب انا نختار القسم الثانى وقوله فاذا أحصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان يجب فى زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر أيضا أولى وهذا مما يجرى مجرى المفهوم بالنص لان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم (المسألة الثالثة) الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الآية وهو انه تعالى أوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم لزم أن يكون الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المتزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرناه فى المسألة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور فى سورة النور فى تفسير قوله الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (المسألة الرابعة) اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلا فى نقصان حكم العبد عن حكم الحر فى غير الحد وان كان فى الامور مالا يجب ذلك فيه والله أعلم ثم قال تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم ولم يختلفوا فى أن ذلك راجع الى نكاح الاماء فكأنه قال فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشى العنت منكم والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم أى لشدد الامر عليكم فألزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم أى أحبوا أن تقعوا فى الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان (أحدهما) ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمله على الزنا فيقع فى الحد فى الدنيا وفى العذاب العظيم فى الآخرة فهذا هو العنت (والثانى) ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدى بالانسان الى الامراض الشديدة أما فى حق النساء فقد تؤدى الى اختناق الرحم وأما فى حق الرجال فقد تؤدى الى أوجاع الوركين والظهر وأكثر العلماء على الوجه الاول لانه هو اللائق ببيان القرآن ثم قال وان تصبروا خير لكم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعنى عدم القدرة على التزوج بالحرة ووجود العنت وكون الأمة مؤمنة الاولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة فى هذا النكاح (المسألة الثانية) مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه ان الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم ان الاشتغال بالنكاح مطلقا أفضل من الاشتغال بالنوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة أو نكاح الأمة فهذه الآية نص صريح فى بطلان قولهم وان قالوا انا لا نرجح نكاح الأمة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما رأيته فى شئ من كتبهم والله أعلم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكره من أن الاولى ترك هذا النكاح يعنى انه وان حصل ما يقتضى المنع من هذا النكاح الا انه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم اليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم

• قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم) فيه مسائل (المسألة الاولى) اللام فى قوله ليبين لكم فيه وجهان (الاول) قالوا انه قد تقام اللام مقام ان فى أردت وأمرت فيقال أردت أن تذهب وأردت لتذهب وأمرتك أن تقوم وأمرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعنى يريدون أن يطفئوا وقال وأمرنا لنسلم لرب العالمين (والوجه الثانى)

أن نقول ان فى الآية اضمارا والتقدير يريد الله انزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول
فى سائر الآيات التى ذكروها فقوله يريدون ليطفئوا نور الله يعنى يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وأمرنا
بما أمرنا لنسلم (المسألة الثانية) قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم
معناهما شئ واحد والتكرير لاجل التأكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى
يبين لنا هذه التكاليف ويميز فيها الحلال من الحرام والحسن عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من
قبلكم وفيه قولان (أحدهما) ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء فى الآيات
المتقدمة فقد كان الحكم أيضا كذلك فى جميع الشرائع والملل (والثانى) انه ليس المراد ذلك بل المراد انه
تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم فى بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف
وان كانت مختلفة فى نفسها الا انها متفقة فى باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى انه يهديكم سنن الذين
من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال القاضى معناه انه
تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وأزال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط منا فيريد
أن يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصى فيحتاج الى التلافى بالتوبة واعلم أن
فى الآية اشكالا وهو ان الحق اما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى واما
ان يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله والآية مشكلة على كلا القولين اما على
القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا أراد أن يتوب علينا وجب أن
يحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك * وأما على القول الثانى فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا
وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذى يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة
فهذه الآية مشكلة على كلا القولين والجواب أن نقول ان قوله ويتوب عليكم صريح فى انه تعالى هو
الذى يفعل التوبة فينا والعقل أيضا مؤكد له لان التوبة عبارة عن الندم فى الماضى والعزم على عدم العود
فى المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل فاذن الارادة
يمتنع أن تكون فعل الانسان فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله تعالى فصار هذا
البرهان العقلى دالا على صحة ما أشعر به ظاهر القرآن وهو انه تعالى هو الذى يتوب علينا فأما قوله لو تاب
علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم فى نكاح الامهات
والبنات وسائر المنهيات المذكورة فى هذه الآيات وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال والله
أعلم ثم قال تعالى والله عليم حكيم أى عليم بما هو الحكم حكيم فى كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال (والله يريد
أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما) فيه مسألتان (المسألة الاولى) قيل
المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخوة والاخوات فلما حرمهن الله تعالى قالوا انكم تحلون بنت
الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا أيضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الآية
(المسألة الثانية) قالت المعتزلة قوله والله يريد أن يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل
والطاعة من الكل قال أصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بأنه لا يتوب
مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب أحد الضدين كانت ارادة الضد الآخر ارادة
لما علم كونه محالا وذلك محال وأيضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا
ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان فى ملك الرحمن أتم من
نفاذ الرحمن فى ملك نفسه وذلك محال فثبت ان قوله والله يريد أن يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين
حصلت هذه التوبة لهم ثم قال (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) فيه مسائل (المسألة
الاولى) فى التخفيف قولان (الاول) المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول
مجاهد ومقاتل والباقون قالوا هذا عام فى كل أحكام الشرع وفى جميع ما يسره لنا وسهله علينا

احسانا منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بنى اسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله عليه الصلاة والسلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة (المسألة الثانية) قال القاضى هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا أعظم وجوه التثقيل ولا يخلق فيه الايمان ولا قدرة للعبد على خلق الايمان ثم يقول له آمن وهذا أعظم وجوه التثقيل قال ويدل أيضا على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه أعظم وجوه التثقيل والجواب انه معارض بالعلم والداعى وأكثر ما ذكرناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والاقرب انه يحمل الضعف فى هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعى الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك كالوجه فى أن يضعف عن احتمال خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه أولى لان الضعف فى الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته الى الطاعة كان فى حكم القوى والقوى فى الخلقة والآلة اذا كان ضعيف الدواعى الى الطاعة صار فى حكم الضعيف فالتأثير فى هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضى وهو كلام حسن ولكنه يهدم أصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر فى وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لعلم ان قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب فان كان ذلك لداعية أخرى من العبد لزم التسلسل وان كان الكل من الله فذاك هو الحق الذى لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم (المسألة الثالثة) روى عن ابن عباس أنه قال ثمان آيات فى سورة النساء هى خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد أن يتوب عليكم يريد الله أن يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان الله لا يغفر أن يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد الرازى مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك أهلا لها يا أكرم الاكرمين ويا أرحم الراحمين (النوع الثامن) من التكاليف المذكورة فى هذه السورة • قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا) اعلم أن فى كيفية النظم وجهين (الاول) انه تعالى لما شرح كيفية التصرف فى النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف فى الاموال (والثانى) قال القاضى لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وأمر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف فى الاموال فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما (المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير الباطل وجهين (الاول) انه اسم لكل ما لا يحل فى الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق وعندى ان حمل الآية على هذا الوجه يقتضى كونها مجملة لانه يصير تقدير الآية لا تأكلوا أموالكم التى جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة (والثانى) ما روى عن ابن عباس والحسن رضى الله عنهم ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وبهذا التقدير لا تكون الآية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله فى سورة النور ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم الآية وأيضا ظاهر الآية اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه تحرم الصدقات والهبات ويمكن أن يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبى عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الآية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة (المسألة الثالثة)

قوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل وأكل مال نفسه بالباطل لان قوله أموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله ولا تقتلوا أنفسكم يدل على النهى عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل أما أكل مال نفسه بالباطل فهو انفاقه فى معاصى الله وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه ثم قال الا أن تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائى تجارة بالنصب والباقون بالرفع أما من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا أن تكون التجارة تجارة وأما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا أن توجد وتحصل تجارة وقال الواحدى والاختيار الرفع لان من نصب أضمر التجارة فقال تقديره الا أن تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوى وان كان جائزا (المسألة الثانية) قوله الا فيه وجهان (الاول) انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل فكان الا ههنا بمعنى بل والمعنى لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض (الثانى) ان من الناس من قال الاستثناء متصل وأضمر شيئا فقال التقدير لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا أن تكون تجارة عن تراض واعلم أنه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل أيضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان أسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان الاستثناء منقطع فلا اشكال فانه تعالى ذكر ههنا سببا واحدا من أسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفى ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل كان ذلك حكما بأن غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد اما من النسخ أو التخصيص (المسألة الثالثة) قال الشافعى رحمة الله عليه النهى فى المعاملات يدل على البطلان وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يدل عليه واحتج الشافعى على صحة قوله بوجوه (الاول) ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا أذن لبعض عبيده فى بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا فى بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازى لا ينعقد فبأن يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقى غير منعقد كان أولى (وثانيها) ان هذه التصرفات الفاسدة اما أن تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهى عنه فى الوجود واما أن لا تكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الفاسدة والجامع السعى فى أن لا يدخل منشأ النهى فى الوجود وان كان الثانى وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فأما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال (وثالثها) ان قوله لا تبيعوا الدرهم بدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر بالعبد فكما ان هذا نهى فى اللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشريعة بطل كونه مفيدا للحكم والله أعلم (المسألة الرابعة) قال أبو حنيفة رحمة الله عليه خيار المجلس غير ثابت فى عقود المعاوضات المحضة وقال الشافعى رحمة الله عليه ثابت احتج أبو حنيفة بالنصوص (أولها) هذه الآية فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضى الحل عند حصول التراضى سواء حصل التفرق أو لم يحصل (وثانيها) قوله أوفوا بالعقود فألزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه (وثالثها) قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع فوجب أن يحصل الحل (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض (وخامسها) ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصيعان وأباح بيعه اذا جرى فيه الصيعان ولم يشترط فيه الافتراق (وسادسها) قوله عليه الصلاة والسلام لا يجزى ولد والده الا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد واعلم أن الشافعى يسلم عموم هذه النصوص لكنه يقول أنتم أثبتم خيار الرؤية فى شراء ما لم يره المشترى بحديث اتفق المحدثون على ضعفه فنحن أيضا نثبت خيار

الجاسر بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وتأويلات أصحاب أبي حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة في الخلافيات والله أعلم قوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما) اتفقوا على أن هذا نهي عن أن يقتل بعضهم بعضا وانما قال أنفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم أنفسهم فأنكره بعضهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى أن لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الألم الشديد والذم العظيم والصارف عنه أيضا في الآخرة قائم وهو استحقاق العذاب العظيم واذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده أهل الهند وذلك لا يتأتى من المؤمن ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وأيضا ففيه احتمال آخر كأنه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة أو محنة وقيل انه تعالى أمر بني اسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا أمة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا) واعلم أن فيه مسائل (المسألة الاولى) اختلفوا في أن قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه (الاول) قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى أقرب المذكورات (الثاني) قال الزجاج انه عائد الى قتل النفس وأكل المال بالباطل لانهما مذكوران في آية واحدة (والثالث) قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه من اول السورة الى هذا الموضع (المسألة الثانية) انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا لان في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كالقود وفي جملة ما تقدم أخذ المال وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها فلهذا السبب شرط تعالى في ذلك الوعيد (المسألة الثالثة) قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله ههنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال أليس انه وصفهم بالايمان فقال يا أيها الذين آمنوا فكيف يمكن أن يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب أن تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم لما أتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يصح هذا الكلام منا أيضا في تقرير ما قلناه والله أعلم ثم انه تعالى ختم الآية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية وحينئذ يمتنع أن يقال ان بعض الافعال أيسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو أهون عليه أو يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان أحدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه * قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما) اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية وفيها مسائل (المسألة الاولى) من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر روى سعيد بن

جبير عن ابن عباس انه قال كل شئ عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فان الله تعالى لا يخلد فى النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام أو جاحدا فريضة أو مكذبا بقدر واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه (الحجة الاولى) هذه الآية فان الذنوب لو كانت بأسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر (الحجة الثانية) قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها (الحجة الثالثة) ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها انها كبائر كقوله الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر (الحجة الرابعة) قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح فى أن المنهيات أقسام ثلاثة (أولها) الكفر (وثانيها) الفسوق (وثالثها) العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر فالكبائر هو الفسوق والصغائر هى العصيان واحتج ابن عباس بوجهين (أحدهما) كثرة نعم من عصى (والثانى) اجلال من عصى فان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثانى فهو أجل الموجودات وأعظمها وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه فى غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين (الاول) كما انه تعالى أجل الموجودات وأشرفها فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الاكرمين وأغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب (الثانى) هب ان الذنوب كلها كبيرة من حيث انها ذنوب ولكن بعضها أكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت اذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة فى نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا فى ذواتها بل بحسب حال فاعليها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين (أما القول الاول) فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها (فالاول) قال ابن عباس كل ما جاء فى القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف (الثانى) قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شئ نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه (الثالث) قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم أن هذه الاقوال ضعيفة (أما الاول) فلان كل ذنب لا بد وأن يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فالقول بأن كل ما جاء فى القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضى أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه (وأما الثانى) فهو أيضا ضعيف لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر فى سائر السور ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة (وأما الثالث) فضعيف أيضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فهذا حاله هو الذى نهى الله عنه فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه وان أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر كبير فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالى رحمه الله فى منتخبات كتاب احياء علوم الدين فصلا طويلا فى الفرق بين الكبائر والصغائر فقال فهذا كله قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها (وأما القول الثانى) وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها فهؤلاء الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا أتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه (أحدها) أن يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلى الا انه دل الدليل السمعى على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق فى الجنة وفريق فى السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون فى الجنة ولا فى السعير (والقسم الثانى) أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته وحينئذ يحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب.

ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير (والقسم الثالث) أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة واعلم أن هذا الكلام مبني على أصول كلها باطلة عندنا (أولها) ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب (وثانيها) ان بتقدير أن يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع أن الامة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر فان أصروا وقالوا بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المتقررة في العقول ان من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فان دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد (وثالثها) ان نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبيد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان أداء الطاعات أداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا آخر واذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب أصلا واذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون أزيد من ثواب فاعلها فوجب أن يكون جميع المعاصي كبائر وذلك أيضا باطل (ورابعها) ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في ابطال القول بالاحباط في سورة البقرة فثبت ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق (المسألة الثانية) اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الآية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة أما اذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة ولا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جميع الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب انه صغيرة وأن لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز أن يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله أعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال آمين البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله وذكر عن ابن عباس انها سبعة ثم قال هي الى السبعين أقرب وفي رواية أخرى الى السبعمائة أقرب والله أعلم (المسألة الثالثة) احتج أبو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر بين ان من

اجتنبها يكفر عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفر ولو جاز أن يغفر لهم تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام وأجاب أصحابنا عنه من وجوه (الاول) انكم اما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفر السيئات وجب ان عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما أن تستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا أيضا ضعيف ويدل عليه آيات (احداها) قوله واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد (وثانيها) قوله تعالى فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته وأداء الامانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك (وثالثها) فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصلا (ورابعها) فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده (وخامسها) ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء أردن التحصن أو لم يردن (وسادسها) وان خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل (وسابعها) لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف أو لم يحصل (وثامنها) فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاثة فهو أيضا حق الثنتين (وتاسعها) قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وذلك جائز سواء حصل الخوف أو لم يحصل (وعاشرها) قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما (والحادي عشر) قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم أن يكون عدما عند عدم ذلك الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على أن حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي (الوجه الثاني من الجواب) قال أبو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى الله فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ماذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين (الاول) ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز (الثاني) ان قوله ان باجتنابهم في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من أمرين اثنين اما أن يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد أزالت عقاب ذلك لا اجتناب هذه الكبائر أو لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فمن أين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بأن قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ماذكروه وعن الثاني ان قولك من أين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ماذكرتم من الاستدلال والله أعلم (الوجه الثالث) من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن في الآية زيادة على أن نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته وحينئذ تصير هذه الآية عامة في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة فما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله

قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه (الوجه الرابع) ان هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شئ ويكون صغيرا بالنسبة الى شئ آخر وكذا القول فى الصغائر الا ان الذى يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر وذلك لان الكفر أنواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الآخر وشرائعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب عليه شئ بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء فى الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفى الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا فى مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال أى ويدخلكم ادخالا كريما وصف الادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم (المسألة الثانية) ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان أتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة فهذا أحد ما يوجب الدخول فى الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل ههنا سبب آخر هو السبب الاصلى القوى وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والله أعلم * قوله تعالى

(ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله ان الله كان بكل شئ عليما) اعلم أن فى النظم وجهين (الاول) قال القفال رحمه الله انه تعالى لما نهاهم فى الآية المتقدمة عن أكل الاموال بالباطل وعن قتل النفس أمرهم فى هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو أن يرضى كل احد بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع فى الحسد واذا وقع فى الحسد وقع لا محالة فى أخذ الاموال بالباطل وفى قتل النفوس فأما اذا رضى بما قدره الله أمكنه الاحتراز عن الظلم فى النفوس وفى الاموال (الوجه الثانى) فى كيفية النظم هو ان أخذ المال بالباطل وقتل النفس من أعمال الجوارح فأمر أولا بتركهما ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة وهو الشريعة ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم فى الآية مسائل (المسألة الاولى) التمنى عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم أو يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمنى عن قول القائل ليته وجد كذا أو ليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم أو يظن انه لا يكون (المسألة الثانية) اعلم أن مراتب السعادات اما نفسانية أو بدنية أو خارجية أما السعادات النفسانية فنوعان (أحدهما) ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية (وثانيهما) ما يتعلق بالقوة العملية وهى العفة التى هى وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التى هى وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية الذى هو توسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الاحوال هو العدالة * وأما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل فى ذلك مع اللذة والبهجة * وأما السعادات الخارجية فهى كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات وبعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه

وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده أيضا محض عطاء الله فانه لا ترجيح للدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا فيكون سبب السعي والجد مشتركا فيه ويكون الفوز بالسعادة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو أقسام السعادات التي فضل الله بعضهم على بعض فيها (المسألة الثالثة) ان الانسان اذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خاليا عن جملتها أوعن أكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ثم يعرض ههنا حالتان (احداهما) أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان (والاخرى) أن لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له أما الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة أنواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين وأيضا ربما اعتقد في نفسه انه أحق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا في حكمته وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما أن الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة ويقلب كل ذلك الى أضدادها فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف اصول الاديان أما على مذهب أهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لاحد في منازعته وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان كذلك فقد صارت ابواب القيل والقال مسدودة وطرق الاعتراضات مردودة وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود لانه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلابد لكل عاقل من الرضاء بقضاء الله سبحانه ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سواي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة من ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك ما روى ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد أما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك الا أن المحققين قالوا هذا أيضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان أن يقول اللهم أعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي أن يقول اللهم أعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمن أحد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد من قوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله (المسألة الرابعة) ذكروا في سبب النزول وجوها (الاول) قال مجاهد قالت أم سلمة يارسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف مالنا فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية (الثاني) قال السدي لما نزلت آية المواريث قال الرجال نرجو أن نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الآية (الثالث) لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن أحوج لانا ضعفاء وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية (الرابع) أتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت رب الرجال والنساء واحد وأنت الرسول الينا واليهم وأبونا آدم وأمنا حواء فما السبب في ان الله يذكر الرجال

ولا يذكرنا فنزلت الآية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن أجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر أحد ما لها من الاجر فاذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة وأن يكون ما يتعلق بهما (أما الاحتمال الاول) ففيه وجوه (الاول) أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي أن يرضى بما قسم الله له (الثاني) كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به وأن يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز (الثالث) كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فأبطل الله ذلك بهذه الآية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا كان أو أنثى صغيرا كان أو كبيرا (وأما الاحتمال الثاني) وهو أن يكون المراد بهذه الآية ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه (الاول) المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك (الثاني) لكل أحد جزاء مما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع مالك وتتمنى مال غيرك (الثالث) للرجال نصيب مما اكتسبوا بسبب قيامهم بالنفقة على النساء وللنساء نصيب مما اكتسبن يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب (أما الاحتمال الثالث) فهو أن يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لان هذا اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير والكسائي وسلوا الله من فضله بغير همز بشرط أن يكون أمرا من السؤال وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء والباقون بالهمز في كل القرآن (أما الاول) فنقل حركة الهمزة الى السين واستغنى عن ألف الوصل فحذفها (وأما الثاني) فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسألوا انه بالهمزة لانه أمر لغائب (المسألة الثانية) قال أبو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قائمة مقامه كأنه قيل واسألوا الله نعمته من فضله (المسألة الثالثة) قوله واسألوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز له أن يعين شيئا في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان بكل شئ عليما والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله أعلم * قوله تعالى (ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شئ شهيدا) في الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم انه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والاقربون وراثا ويمكن أيضا بحيث يكونان موروثا عنهما أما الاول فهو ان قوله ولكل جعلنا موالي مما ترك أي ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته ثم كأنه قيل ومن هؤلاء الورثة فقيل هم الوالدان والاقربون وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله مما ترك وأما الثاني ففيه وجهان (الاول) أن يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولكل شئ مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي أي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين لان معنى جعلنا خلقنا (الثاني) أن يكون التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا والراجع الى قوله ولكل محذوفا والخبر وهو قوله نصيب محذوف أيضا وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا الى مفعولين والوجهان الاولان أولى لكثرة الاضمار في هذا الوجه (المسألة الثانية) المولى لفظ مشترك بين معان (أحدها) المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة (وثانيها) العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون

الذين لا زماله (وثالثها) الحليف لان المحالف يلي أمره بعقد اليمين (ورابعها) ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما (وخامسها) المولى الولى لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم (وسادسها) العصبة وهو المراد به في هذه الآية لانه لا يليق بهذه الآية الا هذا المعنى ويؤكده ماروى أبو صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالى العصبة ومن ترك كلا فأنا وليه وقال عليه الصلاة والسلام اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلاولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير ألف وبالتخفيف والباقون بالالف والتخفيف وعقدت اضافت العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين (المسألة الثانية) الايمان جمع يمين واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد وأن يكون معناه القسم فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه (أحدها) ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدى وهي في الحقيقة مسندة الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيع بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد (والوجه الثاني) في المجاز وهو ان التقدير والذين عاقدت بحلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه (الثالث) ان التقدير والذين عاقدتهم الا أنه حذف الذكر العائد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين باليد أما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم (المسألة الثالثة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التي نذكرها (فالاول) هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفاء في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وأرثك وتعقل عنى وأعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله (الثاني) ان الواحد منهم كان يتخذ انسانا أجنبيا ابناله وهم المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ (الثالث) ان النبي عليه الصلاة والسلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث واعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فآتوهم نصيبهم ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلوناها (القول الثاني) قول من قال الآية غير منسوخة والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوها (الاول) تقدير الآية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت أيمانكم موالى وورثة فآتوهم نصيبهم أى فآتوا الموالى والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت أيمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ماترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو أولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية وهذا تأويل أبي على الجبائي (الثاني) المراد بالذين عاقدت أيمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة ونظيره آية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية أيضا وهو قول أبي مسلم الاصفهاني (الثالث) أن يكون المراد بقوله والذين عاقدت أيمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا (الرابع) أن يكون المراد من الذين عاقدت أيمانكم الحلفاء والمراد بقوله فآتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة فلا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا (الخامس) نقل ان الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضى الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن وذلك انه رضى الله عنه حلف ان لا ينفق عليه

ولا يورثه

ولا يورثه شيئا من ماله فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا (السادس) قال الاصم انه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشئ القليل كما أمر تعالى لمن حضر القسمة أن يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده (المسألة الرابعة) القائلون بأن قوله والذين عاقدت أيمانكم مبتدأ وخبره قوله فآتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذى معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله فآتوهم نصيبهم ويجوز أن يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه (المسألة الخامسة) قال جمهور الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوى عن الحسن بن زياد انه قال يرث لما روى ابن عباس ان رجلا أعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل فى عموم قوله تعالى والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث انه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبى عليه الصلاة والسلام الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله أن يصرف الى الفقراء (المسألة السادسة) قال الشافعى ومالك رضى الله عنهما من أسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يرثه حجة الشافعى انا بينا ان معنى هذه الآية ولكل شئ مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت أيمانكم فقد جعلنا له موالى وهم العصبة ثم هؤلاء العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة ما لم توجد العصبة الخاصة واحتج أبو بكر الرازى لقوله بأن الآية توجب الميراث للذى والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد أولوا الارحام فاذا لم يوجد والزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا انه لا دلالة فى الآية على أن الحليف يرث بل بينا ان الآية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل ثم قال تعالى ان الله كان على كل شئ شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما علموه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثانى هو المخبر

* قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا)

اعلم أنه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الآية ان النساء تكلمن فى تفضيل الله الرجال عليهن فى الميراث فذكر تعالى فى هذه الآية انه انما فضل الرجال على النساء فى الميراث لان الرجال قوامون على النساء فانهما وان اشتركا فى استمتاع كل واحد منهما بالآخر أمر الله الرجال أن يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر فكأنه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) القوام اسم لمن يكون مبالغا فى القيام بالامر يقال هذا قيم المرأة وقوامها للذى يقوم بأمرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الآية فى بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الانصار فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان أثر اللطمة باق فى وجهها فقال عليه الصلاة والسلام اقتصى منه ثم قال لها اصبرى حتى أنظر فنزلت هذه الآية الرجال قوامون على النساء أى مسلطون على أدبهن والاخذ فوق أيديهن فكأنه تعالى جعله أميرا عليها ونافذ الحكم فى حقها فلما نزلت هذه الآية قال النبى صلى الله عليه وسلم أردنا أمرا وأراد الله أمرا والذى أراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ أمر عليهن بين ان ذلك معلل بأمرين (أحدهما) قوله تعالى بما فضل الله

بعضهم على بعض واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى أمرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم أكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة أكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء فى العقل والحزم والقوة والكتابة فى الغالب والفروسية والرمى وان منهم الانبياء والعلماء وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة فى الحدود والقصاص بالاتفاق وفى الانكحة عند الشافعى رضى الله عنه وزيادة النصيب فى الميراث والتعصيب فى الميراث وفى تحمل الدية فى القتل الخطأ وفى القسامة والولاية فى النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء (والسبب الثانى) لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما أنفقوا من أموالهم يعنى الرجل أفضل من المرأة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات منهن بأنهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب (المسألة الثانية) قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان (الاول) قانتات أى مطيعات لله حافظات للغيب أى قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم اتبع ذلك بقضاء حق الزوج (الثانى) ان حال المرأة اما ان يعتبر عند حضور الزوج أو عند غيبته أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قانتة وأصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات بحقوق أزواجهن وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المرأة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام فى الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضى ان كل امرأة تكون صالحة فهى لا بد وأن تكون قانتة مطيعة قال الواحدى رحمه الله لفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام فى طاعة الله وطاعة الازواج وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب وذلك من وجوه (أحدها) انها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره (وثانيها) حفظ ماله عن الضياع (وثالثها) حفظ منزله عما لا ينبغى وعن النبى صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة ان نظرت اليها سرتك وان أمرتها أطاعتك وان غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها وتلا هذه الآية (المسألة الثالثة) ما فى قوله بما حفظ الله فيه وجهان (الاول) بمعنى الذى والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن أن يحفظن حقوق الزوج فى مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن حيث أمرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجرى مجرى ما يقال هذا بذاك أى هذا فى مقابلة ذاك (والوجه الثانى) أن تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان (الاول) انهن حافظات للغيب بما حفظ الله اياهن أى لا يتيسر لهن حفظ الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل (والثانى) ان المعنى هو ان المرأة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أى بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المرأة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد فى حفظ أوامره والا لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتى تخافون نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة عن حال يحصل فى القلب عند ظن حدوث أمر مكروه فى المستقبل قال الشافعى رضى الله عنه واللاتى تخافون نشوزهن النشوز قد يكون قولا وقد يكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل عليها أو كانت تسارع الى أمره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على نشوزها وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع

عليه بالخلاف وأصله من قولهم نشز الشئ اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ونشز ثم قال تعالى
فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الشافعى رضى الله عنه
أما الوعظ فانه يقول لها اتقى الله فان لى عليك حقا وارجعى عما أنت عليه واعلمى ان طاعتى فرض عليك
ونحو هذا ولا يضربها فى هذه الحالة لجواز أن يكون لها فى ذلك كفاية فان أصرت على ذلك النشوز فعند
ذلك يهجرها فى المضجع وفى ضمنه امتناعه من كلامها قال الشافعى رضى الله عنه ولا يزيد فى هجره الكلام
ثلاثا وأيضا فاذا هجرها فى المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه
وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها وفيهم من حمل ذلك على الهجران فى المباشرة لان
اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعى رضى الله
عنه والضرب مباح وتركه أفضل روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قال كنا معاشر قريش تملك رجالنا
نساءهم فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن أى
نشزن واجترأن فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت له ذئرت النساء على أزواجهن فأذن فى ضربهن
فطاف بحجر نساء النبى صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن فقال صلى الله عليه
وسلم لقد اطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم
ومعناه ان الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعى رضى الله عنه فدل هذا الحديث
على أن الاولى ترك الضرب فأما اذا ضربها وجب فى ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيا الى
الهلاك البتة بأن يكون مفرقا على بدنها ولا يوالى به فى موضع واحد ويتقى الوجه لانه مجمع المحاسن
وأن يكون دون الاربعين ومن أصحابنا من قال لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل فى حق العبد ومنهم من
قال ينبغى أن يكون الضرب بمنديل ملفوف أو بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف
مراعى فى هذا الباب على أبلغ الوجوه وأقول الذى يدل عليه انه تعالى ابتدأ بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران
فى المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجرى مجرى التصريح فى انه مهما حصل الغرض بالطريق
الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله أعلم (المسألة الثانية) اختلف أصحابنا
قال بعضهم حكم هذه الآية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الآية يدل
على الترتيب قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها
فان أبت هجر مضجعها فان أبت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال آخرون هذا الترتيب
مراعى عند خوف النشوز اما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل وقال بعض أصحابنا تحرير
المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها وهل له أن يهجرها فيه احتمال وله عند ابداء النشوز أن يعظها
أو يهجرها أو يضربها ثم قال تعالى فان أطعنكم أى اذا رجعن عن النشوز الى الطاعة عند هذا التأديب
فلا تبغوا عليهن سبيلا أى لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان
عليا كبيرا وعلوه لا بعلو الجهة وكبره لا بكبر الجثة بل هو على كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته فى كل
الممكنات وذكر هاتين الصفتين فى هذا الموضع فى غاية الحسن وبيانه من وجوه (الاول) ان المقصود منه
تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله
سبحانه على قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفى حقهن منكم فلا ينبغى أن تغتروا بكونكم أعلى
يدا منهن وأكبر درجة منهن (الثانى) لا تبغوا عليهن اذا أطعنكم لعلو أيديكم فان الله أعلى منكم وأكبر
من كل شئ وهو متعال عن أن يكلف الا بالحق (الثالث) انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم
الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك (الرابع) انه مع علوه وكبريائه
لا يؤاخذ العاصى اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المرأة عن نشوزها فأنتم أولى بأن تقبلوا توبتها وتتركوا
معاقبتها (الخامس) انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم أولى

ان تكلفوا بظاهر حال المرأة وأن لاتفعوا فى التفتيش عما فى قلبها وضميرها من الحب والبغض * قوله تعالى

(وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا) اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما الى آخر الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) قال ابن عباس خفتم أى علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتى تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان فى الابتداء يظهر له أمارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعظ والهجر والضرب لما أصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم * طعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا بمعنى أيقنتم خطأ فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن أن يقال وجود الشقاق فى الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف فى انه هل يبقى ذلك الشقاق أم لا فالفائدة فى بعث الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت فى الحال فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق فى المستقبل (المسألة الثانية) للشقاق تأويلان (أحدهما) ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه (والثانى) ان كل واحد منهما صار فى شق بالعداوة والمباينة (المسألة الثالثة) قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه أضيف المصدر الى الظرف واضافة المصادر الى الظروف جائزة لحصولها فيها يقال يعجبنى صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار (المسألة الرابعة) المخاطب بقوله فابعثوا حكما من أهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام او من يلى من قبله وذلك لان تنفيذ الاحكام الشرعية اليه وقال آخرون المراد كل واحد من صالحى الامة وذلك لان قوله خفتم خطاب للجمع وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب أن يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال فابعثوا فوجب أن يكون هذا أمرا لآحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام أو لم يوجد فللصالحين أن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها للاصلاح وأيضا فهذا يجرى مجرى دفع الضرر ولكل أحد أن يقوم به (المسألة الخامسة) اذا وقع الشقاق بينهما فذاك الشقاق اما أن يكون منهما أو منه أو منها أو يشكل فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مثل التزوج بامرأة أخرى أو تسرى بجارية عرفت المرأة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فان قبلت والا كان نشوزا وان كان بظلم من جهته أمره الحاكم بالواجب وان كان منهما أو كان الامر مشتبها فالقول أيضا ما قلناه (المسألة السادسة) قال الشافعى رضى الله عنه المستحب أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها لان أقاربهما أعرف بحالهما من الاجانب وأشد طلبا للصلاح فان كانا أجنبيين جاز وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان رغبته فى الاقامة على النكاح أو فى المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق أو خلع (المسألة السابعة) هل يجوز للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون اذنهما مثل أن يطلق حكم الرجل او يفتدى حكم المرأة بشئ من مالها للشافعى فيه قولان (أحدهما) يجوز وبه قال مالك واسحق (والثانى) لا يجوز وهو قول أبى حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعى رضى الله عنه حديث على رضى الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامرأة الى على رضى الله عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فأمرهم على بأن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما ان رأيتما ان تجمعا فاجمعا وان رأيتما أن تفرقا ففرقا فقالت المرأة رضيت بكتاب الله تعالى فيما على ولى فيه فقال الرجل أما الفرقة فلا فقال على كذبت والله حتى تقر بمثل الذى أقرت به قال

الشافعي رضي الله عنه وفى هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل (أما دليل القول الاول) فهو انه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رأيتما ان تجمعا فاجمعا وأقل ما فى قوله عليكما أن يجوز لهما ذلك (وأما دليل القول الثانى) ان الزوج لما لم يرض توقف على ومعنى قوله كذبت أى لست بمنصف فى دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هى ومن الناس من احتج للقول الاول بأنه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم واذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ومنهم من احتج للقول الثانى بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضى أن يكون ماوراء الاصلاح غير مفوض اليهما (المسألة الثامنة) قوله وان خفتم شقاق بينهما أى شقاقا بين الزوجين ثم انه وان لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسألتان (المسألة الاولى) فى قوله ان يريدا وجوه (الاول) ان يرد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير (الثانى) ان يرد الحكمان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين (الثالث) ان يرد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين (الرابع) ان يرد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه (المسألة الثانية) أصل التوفيق الموافقة وهى المساواة فى أمر من الامور فالتوفيق اللطف الذى يتفق عنده فعل الطاعة والآية دالة على انه لا يتم شئ من الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين فى سلوك ما يخالف طريق الحق * (النوع التاسع) من التكاليف المذكورة فى هذه السورة قوله

تعالى (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا)

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الآخر والى ازالة الخصومة والخشونة أرشد فى هذه الآية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع (النوع الاول) قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى بذلك وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام فى العبادة قد تقدم فى سورة البقرة فى قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم (النوع الثانى) قوله ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله واعبدوا الله أمر بالاخلاص فى العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (النوع الثالث) قوله وبالوالدين احسانا واتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب أى فاضربوها ويقال أحسنت بفلان والى فلان قال كثير

أسيئى بنا أو أحسنى لا ملومة * لدينا ولا مقلية ان تقلت

واعلم أنه تعالى قرن الزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده فى مواضع (أحدها) فى هذه الآية (وثانيها) قوله وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا (وثالثها) قوله أن اشكرلى ولوالديك الى المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وقال ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال فى الوالدين الكافرين وان جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال أكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن استأذنه فى الجهاد فقال عليه السلام هل لك أحد باليمن فقال أبواى فقال أبواك أذنا لك فقال لا فقال فارجع

فاستأذنهما فان أذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم أن الاحسان الى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن فى الكلام معهما ويسعى فى تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر وأن لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال أبو بكر الرازى الا أن يضطر الى ذلك بأن يخاف أن يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهى عنه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا (النوع الرابع) قوله تعالى وبذى القربى وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر فى أول السورة بقوله والارحام واعلم أن الوالدين من الاقارب أيضا الا ان قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل فى غيرها الاجرم ميزها الله تعالى فى الذكر عن سائر الانواع فذكر فى هذه الآية قرابة الولاد ثم اتبعها بقرابة الرحم (النوع الخامس) قوله واليتامى واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز (أحدهما) الصغر (والثانى) عدم المنفق ولا شك ان من هذا حاله كان فى غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم ويربيهم ويمسح رأسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ فى حفظ أموالهم (النوع السادس) قوله والمساكين واعلم انه وان كان عديم المال الا انه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا أو يدفع به ضررا وأما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا المعنى قدم الله اليتيم فى الذكر على المسكين والاحسان الى المسكين اما بالاجمال اليه أو بالرد الجميل كما قال تعالى وأما السائل فلا تنهر (النوع السابع) قوله والجار ذى القربى قيل هو الذى قرب جواره والجار الجنب هو الذى بعد جواره قال عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا وان الجوار أربعون دارا وكان الزهرى يقول أربعون يمنة وأربعون يسرة وأربعون أماما وأربعون خلفا وعن أبى هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلى الليل وفى لسانها شئ يؤذى جيرانها أى هى سليطة فقال عليه الصلاة والسلام لا خير فيها هى فى النار وروى انه صلى الله عليه وسلم قال والذى نفس محمد بيده لا يؤدى حق الجار الا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما حق الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض أقرضته وان أصابه خير هنأته وان أصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته وقال آخرون عنى بالجار ذى القربى القريب النسيب وبالجار الجنب الجار الاجنبى وقرئ والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى تنبيها على عظم حقه لانه اجتمع فيه موجبان الجوار والقرابة (النوع الثامن) قوله والجار الجنب وقد ذكرنا تفسيره قال الواحدى الجنب نعت على وزن فعل وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا عن أهله ورجل أجنبى وهو البعيد منك فى القرابة وقال تعالى واجنبنى وبنى أى بعدنى والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل ومنه أيضا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر وروى المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين (أحدهما) انه يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذى الجنب فحذف المضاف لان المعنى مفهوم (والآخر) ان يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود (النوع التاسع) قوله والصاحب بالجنب وهو الذى صحبك بأن حصل بجنبك اما رفيقا فى سفر واما جارا ملاصقا واما شريكا فى تعلم أو حرفة واما قاعدا الى جنبك فى مجلس أو مسجد أو غير ذلك من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فانها تكون معك وتضجع الى جنبك (النوع العاشر) قوله وابن السبيل وهو المسافر الذى انقطع عن بلده وقيل الضيف (النوع الحادى عشر) قوله وما ملكت أيمانكم واعلم أن الاحسان الى المماليك طاعة عظيمة روى عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع شيئا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيما ولا تعذبوا عباد الله وروى

انه عليه الصلاة والسلام كان آخر كلامه الصلاة وما ملكت أيمانكم وروى انه كان رجل بالمدينة يضرب عبده فيقول العبد أعوذ بالله و يسمعه الرسول والسيد كان يزيده ضربا فطلع الرسول صلى الله عليه وسلم عليه فقال أعوذ برسول الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كان أحق أن يجار عائذه قال يارسول الله فانه حر لوجه الله فقال النبي عليه الصلاة والسلام والذى نفس محمد بيده لولم تقلها لدافع وجهك سفع النار واعلم أن الاحسان اليهم من وجوه (أحدها) أن لا يكلفهم مالا طاقة لهم به (وثانيها) أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة (وثالثها) أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وكانوا فى الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل بما يليق به طاعة عظيمة واعلم أن ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال مشت رجلك وأخذت يدك قال عليه الصلاة والسلام على اليد ما أخذت وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم فى نفسه الذى لا يقوم بحقوق أحد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال ههنا لان المختال يأنف من أقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذى يعدد مناقبه كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذى يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم فى هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم أضاف اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة بل لمحض أمر الله تعالى قوله تعالى (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائى بالبخل بفتح الباء والخاء وفى الحديد مثله وهى لغة الانصار والباقون بالبخل بضم الباء والخاء وهى اللغة العالية (المسألة الثانية) الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا والمعنى ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون أو نصب على الذم ويجوز أن يكون رفعا على الذم ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون أحقاء بكل ملامة (المسألة الثالثة) قال الواحدى البخل فيه أربع لغات البخل مثل القفل والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين ذكره المبرد وهو فى كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفى الشريعة منع الواجب (المسألة الرابعة) قال ابن عباس انهم اليهود بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته فى التوراة وأمروا قومهم أيضا بالكتمان ويكتمون ما آتاهم الله من فضله يعنى من العلم بما فى كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم وأعتدنا فى الآخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بان ذكر الكافر فى آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر وقال آخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكره عقيب الآية التى أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فانه قال وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب أن يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما قبله وما ذاك الا البخل بالمال (والقول الثالث) انه عام فى البخل بالعلم والدين وفى البخل بالمال لان اللفظ عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل (المسألة الخامسة) انه تعالى ذكر فى هذه الآية من الاحوال المذمومة ثلاثا (أولها) كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون (وثانيها) كونهم آمرين لغيرهم بالبخل وهذا هو النهاية فى حب البخل وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل (وثالثها) قوله ويكتمون ما آتاهم الله من فضله

فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار مع اليسار والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الآية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لان من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن أيضا أن يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لامن يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال تعالى (والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) ان شئت عطفت الذين في هذه الآية على الذين في الآية التي قبلها وان شئت جعلته في موضع خفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا (المسألة الثانية) قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه لذكر الرئاء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم والاولى أن يقال انه تعالى لما أمر بالاحسان الى أرباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان (فالاول) هو البخيل الذي لا يقدم على انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل (والثاني) الذين ينفقون أموالهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة أيضا مذمومة ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق الا القسم الاول وهو انفاق الاموال لغرض الاحسان ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وبين تعالى انه بئس القرين اذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان فقال (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله وماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز أن يكون وماذا اسما واحدا فيكون المعنى وأي الشيء عليهم ويجوز أن يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم لو آمنوا (المسألة الثانية) احتج القائلون بأن الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا ان قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا مشعر بأن الاتيان بالايمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فانا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلالهم فدل هذا على ان التقليد كاف أجاب المتكلمون بان الصعوبة في التفاصيل فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث غورا (المسألة الثالثة) احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو أكل وقال الكعبي لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن أمرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل بهذا ما يقال انه وان قبح من غيره لكنه يحسن منه لان الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار انه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على ان ذلك غير جائز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكروه من الامثلة واعلم ان التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضتهم بمسئلتي العلم والداعي قد كثرت فلا حاجة الى الاعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى ان القصد الى الرئاء انما يكون باطنا غير ظاهر فبين تعالى انه عليم ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة * قوله تعالى (ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت

من لدنه أجرا عظيما) اعلم ان تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر
وأنفقوا مما رزقهم الله فكأنه قال فان الله لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب
بذلك فى الايمان والطاعة واعلم ان هذه الآية مشتملة على الوعد بامور ثلاثة (الاول) قوله تعالى
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل (المسألة الاولى) الذرة النملة الحمراء الصغيرة فى قول أهل اللغة
وروى عن ابن عباس انه ادخل يده فى التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الاشياء ذرة
ومثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا أى وزن هذا ومعنى مثقال ذرة أى ما يكون وزنه وزن
الذرة واعلم ان المراد من الآية انه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على أصغر ما يتعارفه
الناس يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا (المسألة الثانية) قالت المعتزلة دلت هذه الآية على
انه تعالى ليس خالقا لاعمال العباد لان من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم بعضا فلو كان موجد ذلك الظلم هو
الله تعالى لكان الظالم هو الله وأيضا لو خلق الظلم فى الظالم ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند
عدمه ولا على دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض
الظلم والآية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعى على ما سبق مرارا لا حد
لها وقد ذكرنا ان استدلالات هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك
بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعى فكلما أعادوا
ذلك الاستدلال أعدنا عليه هذا السؤال (المسألة الثالثة) قالت المعتزلة الآية تدل على انه قادر على الظلم
لانه تمدح بتركه ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن
لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب فى الليالى الى السرقة والجواب انه تعالى تمدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم
ولم يلزم أن يصح ذلك عليه وتمدح بأنه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح أن تدركه
الابصار (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة الآية دالة على ان العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى
لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى بين فى هذه الآية انه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح
الا اذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم والجواب انه تعالى وعدهم بالثواب على تلك الافعال
فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك فى صورة ظلم فلهذا أطلق عليه اسم الظلم والذى يدل على ان الظلم محال من الله
ان الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال محال والمحال غير
مقدور وأيضا الظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير والحق سبحانه لا يتصرف الا فى ملك نفسه فيمتنع
كونه ظالما وأيضا الظالم لا يكون الها والشئ لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة فلو صح منه الظلم
لكان زوال الهيته صحيحا ولو كان كذلك لكانت الهيته جائزة الزوال وحينئذ يحتاج فى حصول صفة
الالهية له الى مخصص وفاعل وذلك على الله محال (المسألة الخامسة) قالت المعتزلة ان عقاب قطرة
من الخمر يزيل ثواب الايمان والطاعة مدة مائة سنة وقال أصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب
كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة أزيد من عقاب شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب
العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفى بهذه الآية (المسألة السادسة) قال الجبائى
ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا ينحبط من ذلك العقاب شئ وقال ابنه أبو هاشم بل ينحبط
واعلم ان هذا المشروع صار حجة قوية لاصحابنا فى بطلان القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب
لكان اما أن يحبط مثله من العقاب او لا يحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه
لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر لانه اذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل
العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة لابد وأن تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال
وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان المعصية لا تنحبط بالطاعة لان تلك الطاعات لم ينتفع
العبد بها البتة لا فى جلب ثواب ولا فى دفع عقاب وذلك ظلم وهو ينافى قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال

ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما تقوله المعتزلة (المسألة السابعة) احتج
أصحابنا بهذه الآية على ان المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة فقالوا لاشك ان ثواب الايمان والمداومة
على التوحيد والاقرار بأنه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على
تراب العبودية مائة سنة أعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر فاذا حضر هذا الشارب يوم القيامة
وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا أدخل
النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج
الى الجنة (النوع الثاني) من الامور التي اشتملت عليه هذه الآية قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها
وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت
حسنة أو وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة والتقدير وان تك زنة الذرة حسنة
وقرأ ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير ألف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف
والتخفيف من المضاعفة (المسألة الثانية) تك أصله من كان يكون وأصله تكون سقطت الضمة للجزم
وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون أيضا لانها ساكنة وهي تشبه حروف
اللين وحروف اللين اذا وقعت طرفا سقطت للجزم كقولك لم أدر أي لا أدري وجاء القرآن بالحذف والاثبات
أما الحذف فههنا وأما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا أو فقيرا (المسألة الثالثة) ان الله تعالى بين بقوله
ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا يبخسهم حقهم أصلا وبين بهذه الآية ان الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم
واعلم ان المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير
المتناهي محال بل المراد انه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب
فيجعله عشرين جزءا أو ثلاثين جزءا اوأزيد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال يؤتى بالعبد يوم
القيامة وينادي مناد على رؤس الاولين والآخرين هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليأت الى
حقه ثم يقال له أعط هؤلاء حقوقهم فيقول يارب من أين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله للملائكة انظروا
في أعماله الصالحة فأعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وأدخله
الجنة بفضله ورحمته مصداق ذلك في كتاب الله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك
حسنة يضاعفها هذا أحب الى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة لان ذلك الكلام
يكون مقداره معلوما وأما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة
القدر انها خير من ألف شهر وقال أبو عثمان النهدي بلغني عن أبي هريرة انه قال ان الله ليعطي عبده
المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة فقدر الله أن ذهبت الى مكة حاجا أو معتمرا فألفيته فقلت بلغني
عنك انك تقول ان الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة لم أقل ذلك
ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بألفي ألف ضعف ثم تلا هذه الآية وقال اذا قال الله أجرا عظيما فمن يقدر
قدره (النوع الثالث) من الامور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله تعالى ويؤت من لدنه أجرا عظيما
وفيه مسألتان (المسألة الاولى) لدن بمعنى عند الا ان لدن أكثر تمكينا يقول الرجل عندي مال اذا كان
ماله ببلد آخر ولا يقال لدي مال ولا لدني الا ما كان حاضرا (المسألة الثانية) اعلم انه لابد من الفرق
بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضاعفها والذي يخطر ببالي والعلم عند الله ان ذلك التضعيف يكون من
جنس ذلك الثواب وأما هذا الاجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف
يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة وأما هذا الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة
عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من
الغبطة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسدانية بل انما ينال بما يودع الله في جوهر
النفس القدسية من الاشراق والصفا والنور وبالجملة فذلك التضعيف اشارة الى السعادة الجسمانية وهذا

الاجر العظيم اشارة الى السعادة الروحانية * قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا) وجه النظم هو انه تعالى بين ان فى الآخرة لا يجرى على أحد ظلم وانه تعالى يجازى المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى فى هذه الآية ان ذلك يجرى بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسىء أبلغ والتبكيت له أعظم وحسرته أشد ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول وأظهر الطاعة أعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال الله فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل (المسألة الاولى) روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرأ القرآن على قال فقلت يا رسول الله أنت الذى علمتنيه فقال أحب أن أسمعه من غيرى قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود فأمسكت عن القراءة وذكر السدى ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكى عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم (المسألة الثانية) من عادة العرب انهم يقولون فى الشىء الذى يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا وكذا واذا فعل فلان كذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل أمة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعنى قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف أحوالهم ثم ان أهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا أحوالهم وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضى كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشىء على نفسه غير جائز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضا على تلك المعاصى لانه لو لم يكن لتلك المعصية أثر فى هذا المعنى لما كان فى ذكر معصيتهم فى هذا الموضع أثر (المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو تسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرأ نافع وابن عامر تسوى مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى تتسوى فأدغم التاء فى السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديدين فى هذه القراءة لان لها نظائر فى التنزيل كقوله اطيرنا بك وازينت وتذكرون وفى هذه القراءة اتساع وهو اسناد الفعل الى الارض وقرأ حمزة والكسائى تسوى مفتوحة التاء والسين خفيفة حذفا للتاء التى أدغمها نافع لانها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف (المسألة الثالثة) ذكروا فى تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها (الاول) لو يدفنون فتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى (والثانى) يودون انهم لم يبعثوا وانهم كانوا والارض سواء (الثالث) تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله يا ليتنى كنت ترابا (المسألة الرابعة) قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لاهل التأويل طريقان (الاول) ان هذا متصل بما قبله (والثانى) انه كلام مبتدأ فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين (أحدهما) ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما يودون لو تنطبق عليهم الارض ولم يكونوا كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا القول الكتمان عائد الى ما كتموا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم (الثانى) أن المشركين لما رأوا يوم القيامة ان الله تعالى يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا قالوا تعالوا فلنجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء أن يغفر الله لهم فحينئذ يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا (الطريق الثانى فى التأويل) ان هذا الكلام مستأنف فان ما عملوه ظاهر عند الله فكيف يقدرون على كتمانه (المسألة الخامسة)

فان قيل كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب من وجوه (الاول) ان مواطن القيامة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون في موطن وفي موطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وأرجلهم وجلودهم فنعوذ بالله من خزى ذلك اليوم (الثاني) ان هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في التمني على ما بينا (الثالث) انهم لم يقصدوا الكتمان وانما أخبروا على حسب ما توهموا وتقديره والله ما كنا مشركين عند أنفسنا بل مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الآن وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الانعام ان شاء الله تعالى (النوع العاشر) من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) في الآية مسائل (المسألة الاولى) ذكروا في سبب النزول وجهين (الاول) ان جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلي بهم فقرأ أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد فنزلت هذه الآية فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة وعن عمر رضي الله عنه انه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها أمرك فصبحهم الوحي بآية المائدة (الثاني) قال ابن عباس نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم الله عنه (المسألة الثانية) في لفظ الصلاة قولان (أحدهما) المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم أن اطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان (الاول) انه يكون من باب حذف المضاف أى لا تقربوا موضع الصلاة وحذف المضاف مجاز شائع (والثاني) قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات مواضع الصلوات فثبت ان اطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز (والقول الثاني) وعليه الاكثرون ان المراد بالصلاة في هذه الآية نفس الصلاة أى لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم أن فائدة الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو ان على التقدير الاول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبا الا عابرى سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهو قول الشافعي (وأما على القول الثاني) فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا عابرى سبيل والمراد بعابر السبيل المسافر فيكون هذا الاستثناء دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء قال أصحاب الشافعي هذا القول الاول أرجح ويدل عليه وجوه (الاول) انه قال لا تقربوا الصلاة والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة انما يصحان على المسجد (الثاني) انا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحا أما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحا لان من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلاة بالتيمم واذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى (الثالث) انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا ان كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة فحينئذ يحتاج الى اضمار هذا الاستثناء في الآية وان لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الآية وأما على ما قلناه فانا لا نفتقر الى اضمار شيء في الآية فكان قولنا أولى (الرابع) ان الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في آية بعد هذه الآية والذي يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله حتى تغتسلوا ثم يستأنف قوله وان كنتم مرضى لانه حكم آخر وأما اذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتج فيه الى هذه الالحاقات فكان ما قلناه أولى

ولمن نصر القول الثانى أن يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على أن المراد من قوله لاتقربوا الصلاة نفس الصلاة لان المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها فكان حمل الآية على هذا أولى وللقائل الاول أن يجيب بأن الظاهر ان الانسان انما يذهب الى المسجد لاجل الصلاة فما يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى (المسألة الثالثة) قال الواحدى رحمه الله السكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى وأصل السكر فى اللغة سد الطريق ومن ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه سكرا اذا تحيرت ومنه قوله تعالى انما سكرت أبصارنا أى غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الاشياء على حقيقتها ومن ذلك سكر الماء وهو رده على سننه فى الجرى والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو فلا ينفذ رأيه على حد نفاده فى حال صحوه اذا عرفت هذا فنقول فى لفظ السكارى فى هذه الآية قولان (الاول) المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين (والقول الثانى) وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد منه سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل فى النوم فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب المصير اليه أما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجهين (الاول) ما ذكرنا ان لفظ السكر فى أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم تمتلئ مجارى الروح من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجارى بها ولا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن (الثانى) قول الفرزدق

من السير والادلاج يحسب انما * سقاه الكرى فى كل منزلة خمرا

واذا ثبت ان اللفظ محتمل له فنقول الدليل دل عليه وبيانه من وجوه (الاول) ان قوله تعالى لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل أما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان يقتضى تكليف ما لا يطاق وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه (والحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام اذا نعس أحدكم وهو فى الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان الصحيح هو القول الاول ويدل عليه وجهان (الاول) ان لفظ السكر حقيقة فى السكر من شرب الخمر والاصل فى الكلام الحقيقة فأما حمله على السكر من العشق أو من الغضب أو من الخوف أو من النوم فكل ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى (الثانى) ان جميع المفسرين اتفقوا على ان هذه الآية انما نزلت فى شرب الخمر وقد ثبت فى أصول الفقه ان الآية اذا نزلت فى واقعة معينة ولاجل سبب معين امتنع أن لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك الآية فأما قول الضحاك كيف يتناوله النهى حال كونه سكران فنقول وهذا أيضا لازم عليكم لانه يقال كيف يتناوله النهى وهو نائم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه ان المراد من الآية النهى عن الشرب المؤدى الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم فخرج اللفظ عن النهى عن الصلاة فى حال السكر مع ان المراد منه النهى عن الشرب الموجب للسكر فى وقت الصلاة وأما الحديث الذى تمسك به فذلك لا يدل على ان السكر المذكور فى الآية هو النوم (المسألة الرابعة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المائدة وأقول الذى يمكن ادعاء النسخ فيه انه يقال نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا الى غاية أن يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضى انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضى جواز قربان الصلاة مع السكر اذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية هذا ما خطر ببالى فى تقرير هذا النسخ

والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي راجع الى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا (المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على أن يكون جمعا نحو هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وأنتم سكارى والواو ههنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى وحال ما تكونون جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع المذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقد ذكرنا ان أصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه الغسل جنب لانه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين (أحدهما) ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد (الثاني) ان المراد بقوله الا عابري سبيل المسافرون وبينا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر * قوله تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ان الله كان عفوا غفورا) اعلم انه تعالى ذكر ههنا أصنافا أربعة المرضى والمسافرين والذين جاؤا من الغائط والذين لامسوا النساء (فالقسمان الاولان) يلجئان الى التيمم وهما المرض والسفر (والقسمان الاخيران) يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام (أما السبب الاول) وهو المرض فاعلم انه على ثلاثة أقسام (أحدها) أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة (وثانيها) أن لا يموت باستعمال الماء ولكنه يجد الالام العظيمة (وثالثها) أن لا يخاف الموت والالام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه لا يجوز التيمم في الكل الا عند عدم الماء بدليل انه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء بدليل انه قال في آخر الآية فلم تجدوا ماء واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب أن لا يجوز التيمم وهو أيضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه بأشد من ذلك ودليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة على جوازه ويؤيده ما روي عن بعض الصحابة انه أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم فأمره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه (أما السبب الثاني) السفر والآية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره أو قصر لهذه الآية (السبب الثالث) قوله أو جاء أحد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل اذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يحجبه عن أعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه (السبب الرابع) قوله أو لامستم النساء وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي لمستم بغير ألف من اللمس والباقون لامستم بالالف من الملامسة (المسألة الثانية) اختلف المفسرون في اللمس المذكور ههنا على قولين (أحدهما) ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول أبي حنيفة رضي الله عنه لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة (والثاني) ان المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه واعلم ان هذا القول أرجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هي قوله تعالى أو لمستم النساء واللمس حقيقته المس باليد فأما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته وأما القراءة الثانية وهي قوله أو لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضا بل يجب حمله على حقيقته أيضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بأن لفظ اللمس والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقال في آية الظهار فتحرير

رقبة من قبل أن يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيى كريم يعف ويكنى فعبر عن المباشرة بالملامسة وأيضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله أو جاء أحد منكم من الغائط فلو حملنا قوله أو لامستم النساء على الحدث الاصغر لما بقى للحدث الاكبر ذكر فى الآية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ماذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب أن لا يجوز وأيضا فحكم الجنابة تقدم فى قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار (المسألة الثالثة) قال أهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله أو لامستم النساء أما الملموس فلا وقال الشافعى رضى الله عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الشافعى رضى الله عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده وتيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لا يجب حجة الشافعى قوله فلم تجدوا ماء وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد فى كل مرة من سبق الطلب فان قيل قولنا وجد لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال قلنا الطلب وان كان فى حقه تعالى محالا الا انه لما أخرج محمدا صلى الله عليه وسلم من بين قومه بما لم يكن لائقا لقومه صار ذلك كأنه طلبه ولما أمر المكلفين بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كأنه طلب شيئا ثم لم يجده فخرجت هذه اللفظة فى هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذى ذكرناه (المسألة الثانية) أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج اليه لعطشه أو عطش حيوان محترم جاز له التيمم أما اذا وجد من الماء مالا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم قد أوجبه الشافعى رضى الله عنه متمسكا بظاهر لفظ الآية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل (المسألة الاولى) التيمم فى اللغة عبارة عن القصد يقال أممته وتيممته وتأممته أى قصدته وأما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان أو غيره (المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعى رضى الله عنه بل لا بد من تراب يلتصق بيده احتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا أى اقصدوا ارضا فوجب أن يكون هذا القدر كافيا وأما الشافعى فانه احتج بوجهين (الاول) ان هذه الآية ههنا مطلقة ولكنها فى سورة المائدة مقيدة وهى قوله سبحانه فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق أحق من المراء (الثانى) ماذكره الواحدى رحمه الله وهو انه تعالى أوجب فى هذه الآية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هى التى تنبت بدليل قوله والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب فى التى لا تنبت أن لا تكون طيبة فكان قوله فتيمموا صعيدا طيبا أمرا بالتيمم بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب (الثالث) ان قوله صعيدا طيبا أمر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض التى لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خصص النبى عليه الصلاة والسلام التراب بهذه الصفة فقال جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء (المسألة الثالثة) قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع فبقى اللفظ متناولا للباقى ثم ختم تعالى الآية بقوله ان الله كان عفوا غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان من عادته أنه يعفو عن المذنبين فبأن يرخص للعاجزين كان أولى

* قوله تعالى (ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا) اعلم انه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة الى هذا الموضع أنواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية قطع ههنا بيان الاحكام الشرعية وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتقدمين لان البقاء فى النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فأما الانتقال من نوع من العلوم الى نوع آخر كأنه ينشط الخاطر ويقوى القريحة وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله ألم تر معناه ألم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا مافيه عند قوله ألم تر الى الذى حاج ابراهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقينى يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم (المسألة الثانية) الذين أوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه (الاول) ان قوله بعد هذه الآية من الذين هادوا متعلق بهذه الآية (الثانى) روى ابن عباس ان هذه الآية نزلت فى حبرين من أحبار اليهود كانا يأتيان رأس المنافقين عبد الله بن أبى ورهطه فيثبطوهم عن الاسلام (الثالث) ان عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن فكانت احالة هذا المعنى على اليهود اولى (المسألة الثالثة) لم يقل تعالى انهم أوتوا علم الكتاب بل قال أوتوا نصيبا من الكتاب لانهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الامرين وصفهم الله بأن معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب والله أعلم (المسألة الرابعة) اعلم انه تعالى وصفهم بأمرين الضلال والاضلال أما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه (الاول) قال الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى شيئا آثره (الثانى) ان فى الآية اضمارا وتأويله يشترون الضلالة بالهدى كقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى أى يستبدلون الضلالة بالهدى ولا اضمار على قول الزجاج (الثالث) المراد بهذه الآية عوام اليهود فانهم كانوا يعطون أحبارهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى من يشترى بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار على هذا التأويل أيضا ولكن الاولى أن تكون الآية نازلة فى علمائهم ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون أن تضلوا السبيل يعنى انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكى يخرجوا عن الاسلام واعلم انك لاترى حالة أسوأ ولا اقبح ممن جمع بين هذين الامرين اعنى الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله أعلم بأعدائكم أى هو سبحانه أعلم بكنه ما فى قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولى المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفى الآية سؤالات (السؤال الاول) ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر الولى تكرار والجواب ان الولى المتصرف فى الشئ والمتصرف فى الشئ لايجب أن يكون ناصرا له فزال التكرار (السؤال الثانى) لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا وما الفائدة فى تكرير قوله وكفى بالله والجواب ان التكرار فى مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا فى القلب وأكثر مبالغة (السؤال الثالث) مافائدة الباء فى قوله وكفى بالله وليا والجواب ذكروا وجوها (الاول) لوقيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا زيدت الباء ايذانا بأن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره فى الرتبة وعظم المنزلة (الثانى) قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله وليا ولما ذكرت كفى دل على الاكتفاء لانه من لفظه كما تقول من كذب كان شرا له أى كان الكذب شرا له فأضمرته لدلالة الفعل عليه (الثالث) يخطر ببالى ان الباء فى الاصل للالصاق وذلك انما يحسن فى المؤثر الذى لا واسطة بينه وبين التأثير ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ولكن لايدل ذلك على انه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل بغير واسطة بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء

من غير واسطة أحد كما قال وهو أقرب اليه من حبل الوريد ● قوله تعالى (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا)

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور (أحدها) انهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل (المسألة الاولى) في متعلق قوله من الذين وجوه (الاول) أن يكون بيانا للذين أوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا (والثاني) أن يتعلق بقوله نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا (الثالث) أن يكون خبر مبتدأ محذوف يحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف وأقيم الوصف مقامه (الرابع) أنه تعالى لما قال ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك مجملا من وجهين فكأنه قيل ومن ذلك الذين أوتوا نصيبا من الكتاب فأجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فأجيب وقيل يحرفون الكلم (المسألة الثانية) لقائل أن يقول الجمع مؤنث فكان ينبغي أن يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن أن يقال كون الجمع مؤنثا ليس أمرا حقيقيا بل هو أمر لفظي فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا وقرئ يحرفون الكلم (المسألة الثالثة) في كيفية التحريف وجوه (أحدها) انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم آدم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم بوضعهم الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعله يقال القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف (والثاني) ان المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتأويلات الفاسدة وصرف اللفظ من معناه الحق الى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الاصح (الثالث) انهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه (المسألة الرابعة) ذكر الله تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب وأما الآية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التأويل الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب (النوع الثاني) من ضلالاتهم ما ذكره الله بقوله ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان (الاول) ان النبي عليه السلام كان اذا أمرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في أنفسهم وعصينا (والثاني) انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر (النوع الثالث) من ضلالاتهم قوله واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ويحتمل الاهانة والشتم أما انه يحتمل المدح فهذا أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها وأما أنه محتمل للشتم والذم فذاك من وجوه (الاول) انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في أنفسهم لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع (الثاني) غير مسمع أي غير مقبول منك ولا تجاب الى ما تدعو اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكأنك ما أسمعت شيئا (الثالث) اسمع غير مسمع كلاما ترضاه ومتى كان كذلك فان الانسان لا يسمعه لنبو سمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للذم والمدح فكانوا يذكرونها لغرض

الشتم (النوع الرابع) من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين أما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه (الاول) ان هذه كلمة كانت تجري بينهم على جهة الهزء والسخرية فلذلك نهى المسلمون أن يتلفظوا بها في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم (الثاني) قوله راعنا معناه أرعنا سمعك أي اصرف سمعك الى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم (الثالث) كانوا يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر الامر انهم يريدون أرعنا سمعك وكانوا يريدون سبه بالرعونة في لغتهم (الرابع) انهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى أغنامنا لنا وقوله ليا بألسنتهم قال الواحدي أصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو أدغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه (الاول) قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذلك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وأرادوا به لا سمعت فهذا هو اللي (الثاني) انهم كانوا يصلون بألسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق (الثالث) لعلهم كانوا يفتلون أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الافعال ثم بين تعالى انهم انما يقدمون على هذه الاشياء لطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فأظهر الله ذلك فعرفه خبث ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين (الاول) انا حكينا عن بعض المفسرين انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في أنفسهم (والثاني) هب انهم أظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبينات مرات بعد مرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع قولهم واسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا أي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم أي أعدل وأصوب ومنه يقال رمح قويم أي مستقيم وقومت الشيء من عوج فتقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان (أحدهما) ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا أقوام قليلون ثم منهم من قال كان ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه وقيل هم الذين علم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك (والقول الثاني) ان القليل صفة للايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح أبو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظ مفرد ولو أريد به ناس لجمع نحو قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع قال تعالى وحسن أولئك رفيقا وقال ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم فدل عود الذكر مجموعا الى القبيلين على انه أريد بهما الكثرة * قوله تعالى (يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود أنواع مكرهم وايذائهم أمرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل أن يقول كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا فلما أمرهم بذلك الايمان ابتداء فكأنه تعالى أمرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب عنه ان هذا الخطاب مختص بالذين أوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة ألا ترى انه قال في الآية الاولى ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل ألم تر الى الذين أوتوا الكتاب لانهم ما كانوا عالمين بكل ما في التوراة فلما قال في هذه الآية يا أيها الذين أوتوا

الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل
الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لان التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا
لما معكم أى مصدقا للآيات الموجودة فى التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان العلم
حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالايمان بمحمد عليه الصلاة
والسلام جزما وأن يقرن الوعيد الشديد بذلك (المسألة الثانية) الطمس المحو تقول العرب فى وصف المفازة
انها طامسة الاعلام وطمس الطريق وطمس اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا أزاله وأبطله وطمست
الريح الاثر اذا محته وطمست الكتاب محوته وذكروا فى الطمس المذكور فى هذه الآية قولين (أحدهما)
حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه (والثانى) حمل اللفظ على مجازه (أما القول الاول) فهو
ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من الحواس
فاذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على أدبارها رد الوجوه الى ناحية القفا وهذا
المعنى انما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه فى الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة
فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه ومما يقرره قوله تعالى وأما من أوتى كتابه
وراء ظهره فانه اذا ردت الوجوه الى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم لان فى تلك الجهة العيون
والافواه التى بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان (فأما القول الثانى) فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه
ثم ذكروا فيه وجوها (الاول) قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها أى على ضلالتها
والمقصود بيان القائها فى أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا
استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه تحقيق القول فيه ان الانسان
فى مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس ثم انه عند التفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات
الى عالم المعقولات فقدامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذى يرد من قدامه الى
خلفه كما قال تعالى فى صفتهم ناكسوا رؤسهم (الثانى) يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير
وبالوجوه رؤساؤهم ووجهاؤهم والمعنى من قبل ان نغير أحوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة
ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة (الثالث) قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى
وتأول ذلك فى اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا الى أذرعات
وأريحا من أرض الشام كما جاؤا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين (أحدهما)
تقبيح صورتهم يقال طمس الله صورته كقوله قبح الله وجهه (والثانى) ازالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو
أحوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثانى فلا اشكال البتة وان فسرناه
على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه (الاول) انه تعالى ما جعل الوعيد
هو الطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس او اللعن فانه قال أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وقد فعل
أحدهما وهو اللعن وهو قوله أو نلعنهم وظاهره ليس هو المسخ (الثانى) قوله تعالى آمنوا تكليف متوجه
عليهم فى جميع مدة حياتهم فلزم أن يكون قوله من قبل أن نطمس وجوها واقعا فى الآخرة فصار التقدير
آمنوا من قبل أن يجىء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت (الثالث) انا قد بينا ان قوله يا أيها الذين
أوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتى أحد منهم بالايمان
وهذا الشرط لم يوجد لانه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه ففات المشروط بفوات الشرط
ويقال لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتى أهله فأسلم وقال
يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل اليك حتى يتحول وجهى فى قفاى (الرابع) انه تعالى لم يقل من قبل
أن نطمس وجوهكم بل قال من قبل أن نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس فى اليهود أو مسخ قبل
قيام الساعة ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم

قوله أو نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا الا أن الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك بأوائلهم وقال أكثر المحققين الاظهر حمل الآية على اللعن المتعارف ألا ترى الى قوله تعالى قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل تعالى ههنا بين اللعن و بين مسخهم قردة وخنازير وههنا سؤالات (الاول) الى من يرجع الضمير في قوله أو نلعنهم الجواب الى الوجوه ان أريد الوجهاء أو لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل أن نطمس وجوه قوم أو يرجع الى الذين أوتوا على طريقة الالتفات (السؤال الثاني) قد كان اللعن والطمس حاصلان قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتجددا والجواب ان لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه (السؤال الثالث) قوله تعالى يا أيها الذين أوتوا الكتاب خطاب مشافهة وقوله أو نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق أحدهما بالآخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على أن التهديد حاصل في غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم وعندي فيه احتمال آخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بالمغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان أمر الله مفعولا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قال ابن عباس يريد لا رادّ لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شئ يريد أن يفعله كما تقول في الشئ الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله في الانبياء المتقدمين انه مهما أخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل لهم أنتم تعلمون انه كان تهديد الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله أعلم (المسألة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال قوله وكان أمر الله مفعولا يقتضي أن أمره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى وما أمر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك * قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما) اعلم أن الله تعالى لما هدد اليهود على الكفر و بين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فأما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يعفو عنها فلا جرم قال ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) هذه الآية دالة على أن اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان (الاول) ان الآية دالة على أن ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية و بالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة تحت اسم الشرك (الثاني) ان اتصال هذه الآية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا الى قوله والذين أشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبتت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال أبو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله تعالى اقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي فوجب أن يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله (المسألة الثانية) هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب

الكبائر واعلم أن الاستدلال بها من وجوه (الوجه الأول) ان قوله ان الله لا يغفر أن يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لان بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب وذلك عند ما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل التفضل وجب أن يكون قوله ويغفر ما دون ذلك هو أن يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد ألا ترى انه لو قال فلان لا يعطي أحدا تفضلا ويعطي زائدا فانه يفهم منه انه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي أحدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي أزيد على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الآية عليه فاذا تقرر ذلك لم يبق الا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب (الثاني) انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا وعلى ما سواه بانه مغفور قطعا لكن في حق من يشاء فصار تقدير الآية انه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك لكن في حق من شاء ولما دلت الآية على ان كل ما سوى الشرك مغفور وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضا مغفورة (الثالث) انه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الاخير بأن تعليق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه ألا ترى انه تعالى قال بعد هذه الآية بل الله يزكي من يشاء ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان أهلا للتزكية والا كان كذبا والكذب على الله محال فكذا ههنا واعلم انه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة وروى الواحدي في البسيط باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من أهل النار حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا بالايمان وأقروا به فكما لا يخرج احسان المشرك المشرك من اشراكه كذلك لا تخرج ذنوب المؤمن المؤمن من ايمانه (المسألة الثالثة) روي عن ابن عباس انه قال لما قتل وحشي حمزة يوم أحد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وانه لا يمنعهم عن الدخول في الاسلام الا قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر فقالوا قد ارتكبنا كل ما في الآية فنزل قوله الا من تاب وآمن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف أن لا نقوم به فنزل قوله ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان لا نكون من أهل مشيئته فنزل قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد أن يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلوبهم ان ذلك هل يغفر لهم أم لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبه أما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسؤال ساقط والله أعلم ثم قال ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما أي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه وأصله من الفري بمعنى القطع * قوله تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم بل الله

يزكى من يشاء ولا يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما مبينا) اعلم انه تعالى لما
هدد اليهود بقوله ان الله لا يغفر أن يشرك به فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص
الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما
معدودة وحكى أيضا انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وبعضهم كانوا يقولون ان آباءنا
كانوا أنبياء فيشفعون لنا وعن ابن عباس رضى الله عنه ان قوما من اليهود أتوا بأطفالهم الى النبى صلى
الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهؤلاء ما عملناه بالليل كفر عنا
بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا فى تزكية أنفسهم فذكر تعالى فى هذه
الآية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله له وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) التزكية
فى هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه تزكية المعدل للشاهد قال تعالى فلا تزكوا أنفسكم
هو أعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة فى الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله فلا جرم
لا تصلح التزكية الا من الله فلهذا قال تعالى بل الله يزكى من يشاء فان قيل أليس انه صلى الله عليه وسلم قال
والله انى لامين فى السماء أمين فى الارض قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل فى القسمة ولان الله
تعالى لما زكاه أولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره (المسألة الثانية) قوله بل الله يزكى من يشاء يدل
على أن الايمان يحصل بخلق الله تعالى لان أجل أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى
انه هو الذى يزكى من يشاء دل على أن ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله تعالى (المسألة الثالثة) قوله
ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك
التزكية حق جزائهم من غير ظلم أو يكون المعنى ان الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من
ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان
فى شق النواة والنقير النقطة التى فى ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها
تضرب أمثالا للشئ التافه الحقير اى لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله
الكذب وفيه مسألتان (المسألة الاولى) هذا تعجيب للنبى صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله وهى
تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم على الله هو قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان
هودا أو نصارى وقولهم ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل (المسألة الثانية) مذهبنا ان الخبر عن الشئ
اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه
كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الآية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون فى أنفسهم الزكاء والطهارة
ثم لما أخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا
وانما يقال كفى به فى التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما فى المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى
بالله نصيرا وأما فى الذم فكما فى هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز * قوله تعالى

(ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى
من الذين آمنوا سبيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا) اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود
نوعا آخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بأن ذلك
باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفى الآية مسائل (المسألة الاولى)
روى ان حيي بن أخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا
على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا أنتم أهل كتاب وأنتم أقرب الى محمد منكم الينا فلا نأمن مكركم
فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا ففعلوا ذلك فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام
فقال أبو سفيان أنحن أهدى سبيلا أم محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يأمر بعبادة الله وحده وينهى
عن عبادة الاصنام وترك دين آبائه وأوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقى الحاج

ونقرى الضيف ونفك العانى وذكروا أفعالهم فقال أنتم أهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا (المسألة الثانية) اختلف الناس فى الجبت والطاغوت وذكروا فيه وجوها (الاول) قال أهل اللغة كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف فى اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت أصله جبس فأبدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردىء وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان وهو الاسراف فى المعصية فكل من دعا الى المعاصى الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا فى هذا الاسم حتى أوقعوه على الجماد كما قال تعالى واجنبنى وبنى أن نعبد الاصنام رب انهن أضللن كثيرا من الناس فأضاف الاضلال الى الاصنام مع انها جمادات (الثانى) قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان (الثالث) الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس عنها الاكاذيب فيضلونهم بها وهو منقول عن ابن عباس (الرابع) روى على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر (الخامس) قال الكلبى الجبت فى هذه الآية حيى بن أخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما فى اغواء الناس واضلالهم (السادس) الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان غاية فى الشر والفساد ثم قال تعالى أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما فى الآخرة أعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية بالضد على الضد كما قال فى الآيات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم أن القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذى ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجرى مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة كيف يكون أقل حالا ممن كان بالضد فى كل هذه الاحوال والله أعلم * قوله تعالى (أم لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا) اعلم أنه تعالى وصف اليهود فى الآية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان أفضل من عبادة الله تعالى ووصفهم فى هذه الآية بالبخل والحسد فالبخل هو أن لا يدفع لاحد شيئا مما آتاه الله من النعمة والحسد هو أن يتمنى أن لا يعطى الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان فى أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير فأما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الآية على هذه الآية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة وأشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين (الاول) ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية فى الشرف والرتبة وأصل لها فكان شرح حالها يجب أن يكون مقدما على شرح حال القوة العملية (الثانى) ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل والسبب مقدم على المسبب لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد أما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة فى الآخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا فى يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الآخرة والجود يدعوك الى الآخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون الا من محض الجهل وأما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل

فثبت ان السبب الاصلى للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر تعالى الجهل أردفه بذكر البخل والحسد ليكون السبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) أم ههنا فيه وجوه (الاول) قال بعضهم الميم صلة وتقديره ألهم لان حرف أم اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة (الثانى) ان أم ههنا متصلة وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه بقوله أم لهم نصيب فكأنه تعالى قال أمن ذلك يتعجب أم من قولهم لهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل (الثالث) ان أم ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة كأنه لما تم الكلام الاول قال بل لهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعنى ليس لهم شئ من الملك البتة وهذا الوجه أصح الوجوه (المسألة الثانية) ذكروا فى هذا الملك وجوها (الاول) اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فأبطل الله عليهم قولهم فى هذه الآية (الثانى) ان اليهود كانوا يزعمون ان الملك يعود اليهم فى آخر الزمان وذلك انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله فى هذه الآية (الثالث) المراد بالملك ههنا التمليك يعنى انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفى والاثبات قال أبو بكر الاصم كانوا أصحاب بساتين وأموال وكانوا فى عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل فنزلت هذه الآية فيهم (المسألة الثالثة) انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير أمر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد فى مقابلته أمرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه فى ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة أقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب فى الانبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا فى غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه الصلاة والسلام (المسألة الرابعة) قال سيبويه اذن فى عوامل الافعال بمنزلة أظن فى عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع فى أول الكلام نصب لا غير كقولك أظن زيدا قائما وان وقع فى الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيد اظن قائم وان شئت قلت زيدا أظن قائما وان تأخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان ظن وما أشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة فى العمل لانها لا تؤثر فى معمولاتها فاذا تقدم دل التقديم فى الذكر على شدة العناية فقوى على التأثير واذا تأخر دل على عدم العناية فلغا وان توسط فحينئذ لا يكون فى محل العناية من كل الوجوه ولا فى محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة فى هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا واعلم ان الاعمال فى حال التوسط أحسن والالغاء حال التأخر أحسن اذا عرفت هذا فنقول كلمة اذن على هذا الترتيب أيضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن أكرمك وان توسطت او تأخرت جاز الالغاء تقول أنا اذن أكرمك وأنا أكرمك اذن فتلغيه فى هاتين الحالتين اذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى فاذا لا يؤتون الناس نقيرا كلمة اذن فيها متقدمة وما عملت فذكروا فى العذر وجوها (الاول) ان فى الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير لا يؤتون الناس نقيرا اذن (الثانى) انها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى اذا توسطت أو تأخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى واذا لا يلبثون خلفك (والثالث) قرأ ابن مسعود فاذا لا يؤتوا على اعمال اذن

عملها الذى هو المنصب (المسألة الخامسة) قال أهل اللغة النقير نقرة فى ظهر النواة ومنها تنبت النخلة وأصله انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذى ينقر فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفاس تقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به واعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون بأقل القليل * قوله تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا)

فيه مسائل (المسألة الاولى) أم منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس (المسألة الثانية) فى المراد بلفظ الناس قولان (الاول) وهو قول ابن عباس والاكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل الا متفرقا فى الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان أمة وحده أى يقوم مقام أمة قال تعالى ان ابراهيم كان أمة قانتا (والقول الثانى) المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس جمع فحمله على الجمع أولى من حمله على الفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان هو وأصحابه كأنهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم على التعيين (المسألة الثالثة) اختلفوا فى تفسير الفضل الذى لاجله صاروا محسودين على قولين (فالقول الاول) انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها فى الدين والدنيا (والقول الثانى) انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان أتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم ومعلوم ان النبوة أعظم المناصب فى الدين ثم انه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم اليها انه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصارا وأعوانا وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فأما كثرة النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا الفضل به بل ان جعل الفضل اسما لجميع ما أنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضا تحته فأما على سبيل القصر عليه فبعيد واعلم أنه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله عليه صارت سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل فى أولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وأنتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم أن الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى أسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه آتاهم أقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم لا يكون مستبعدا فى حق محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انهم لما استكثروا نساءه قيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا فى معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام والمراد ان هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيبا من الكتاب آمن بعضهم وبقى بعضهم على الكفر والانكار وقال آخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمعنى ان أولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر فأنت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان أحوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله ليكون أشد صبرا على ما ينال من قبلهم ثم قال وكفى بجهنم سعيرا أى كفى بجهنم فى عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين سعيرا والسعير الوقود يقال أوقدت النار وأسعرتها بمعنى واحد * قوله تعالى (ان الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان عزيزا حكيما)

اعلم أنه تعالى بعد ما ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا بآياتنا وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد لكن بوجوه * منها أن ينكروا كونها آيات * ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها * ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد وأما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم (المسألة الثانية) قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف أفعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد أيضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف أستغفر لكم ربي قيل أخره الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال (المسألة الثالثة) قوله نصليهم أي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك فانه بمنزلة شويته بالنار يقال شاة مصلية أي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان (السؤال الاول) لما كان تعالى قادرا على ابقائهم احياء في النار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليها الآلام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود أخرى والجواب انه تعالى لا يسأل عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على أن يوصل الى أبدانهم آلاما عظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى أدخلهم النار (السؤال الثاني) الجلود العاصية اذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا أخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه (الاول) ان يجعل النضيج غير النضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير في الصفة (الثاني) المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزأ من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي (الثالث) ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيلات طعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وأيضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وانما توصف بالاحتراق (الرابع) يمكن أن يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل الى آخره فقد ابتدأ من أوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه (الخامس) قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد لان لحمه متناه فلابد وأن ينفد وعند نفاد لحمه لابد من طريق آخر في تبديل الجلد ولم يكن ذلك الطريق مذكورا أولا والله أعلم ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان (السؤال الاول) قوله ليذوقوا العذاب أي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للمعزوز أعزك الله أي أدامك على العز وزادك فيه وأيضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه (السؤال الثاني) انه انما يقال فلان ذاق العذاب اذا أدرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصف انهم كانوا في أشد العذاب فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب والجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار بأن احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق المذوق من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال تعالى ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة أبد الآباد فقيل هذا ليس بعجيب من الله لانه القادر الغالب على جميع الممكنات

بقدر على ازالة طبيعة النار ويقع فى القلب انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فنقول كما انه رحيم فهو أيضا حكيم والحكمة تقتضى ذلك فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وأن يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب فثبت ان ذكرها تين الكلمتين ههنا فى غاية الحسن * قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا) اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى فى هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد متلازمان فى الذكر على سبيل الاغلب وفى الآية مسألتان (المسألة الاولى) هذه الآية دالة على أن الايمان غير العمل لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضى متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغير ولولا ان الامر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التى نسمعها فى القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذى تبادرت أفهامنا اليه هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والافراد على السوية وأما على القول بأن احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغيير متساويان فلا لان على هذا التقدير يحتمل أن يقال هذه الالفاظ كانت فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن ثم تغيرت الى هذا الذى نفهمه الآن فثبت ان على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة واذا ثبت ان الاشتراك والتغيير خلاف الاصل اندفع كلام القاضى (المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر فى شرح ثواب المطيعين أمورا (أحدها) انه تعالى يدخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار وقال الزجاج المراد تجرى من تحتها مياه الانهار واعلم أنه ان جعل النهر اسما للمكان الماء كان الامر مثل ما قاله الزجاج أما ان جعلناه فى المتعارف اسما لذلك الماء فلا حاجة الى هذا الاضمار (وثانيها) انه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول ان نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان وأيضا انه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان انه منقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فعنده هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على أن صاحب الكبيرة يبقى فى النار على سبيل التأبيد لانا بينا بدلالة هذه الآية ان الخلود لطول المكث لا للتأبيد (وثالثها) قوله تعالى لهم فيها أزواج مطهرة والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع اقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى فى سورة البقرة لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها فى تلك الآية (ورابعها) قوله وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدى الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة فى نعت الظل مثل قولهم ليل أليل واعلم أن بلاد العرب كانت فى غاية الحرارة فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه الصلاة والسلام السلطان ظل الله فى الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة فى الراحة هذا ما يميل اليه خاطرى وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول اذا لم يكن فى الجنة شمس تؤذى بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وأيضا نرى فى الدنيا ان المواضع التى يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لان على هذا الوجه الذى لخصناه تندفع هذه الشبهات * قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى ذكر التكاليف مرة أخرى وأيضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أمر المؤمنين فى هذه الآية بأداء الامانات فى جميع الامور

سواء كانت تلك الامور من باب المذاهب والديانات أو من باب الدنيا والمعاملات وأيضا لما ذكر في الآية
السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات وكان من أجل الاعمال الصالحة الامانة لاجرم
أمر بها في هذه الآية وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح
وابى أن يدفع المفتاح اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم أمنعه فلوى علي بن أبي طالب رضي الله عنه يده
وأخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس أن يعطيه
المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية فأمر عليا أن يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان
لعلي أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق فقال لقد أنزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الآية فقال عثمان
أشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم
ان السدانة في أولاد عثمان أبدا فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال أبو روق قال النبي
صلى الله عليه وسلم لعثمان أعطني المفتاح فقال هاك بأمانة الله فلما أراد أن يتناوله ضم يده فقال الرسول
صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطني المفتاح فقال هاك بأمانة الله فلما
أراد أن يتناوله ضم يده فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بأمانة
الله ودفع الى النبي صلى الله عليه وسلم فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه
الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيبا معك فأنزل الله هذه الآية فقال النبي صلى
الله عليه وسلم لعثمان هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى أخيه شيبة
فهو في ولده اليوم (المسألة الثانية) اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة
بهذه القضية بل يدخل فيه جميع انواع الامانات واعلم أن معاملة الانسان اما أن تكون مع ربه أو مع
سائر العباد أو مع نفسه ولا بد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة (أما رعاية الامانة مع الرب)
فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة في كل شئ لازمة
في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم وقال ابن عمر رضي الله عنهما انه تعالى خلق فرج الانسان
وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها واعلم أن هذا باب واسع فأمانة اللسان أن لا يستعمله
في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر الى
الحرام وأمانة السمع أن لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا
القول في جميع الاعضاء (وأما القسم الثاني) وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع
ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه أن لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل
الامراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى
اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان أمر محمد صلى الله
عليه وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما أنتم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه أمر
الرسول عليه الصلاة والسلام برد المفتاح الى عثمان بن طلحة ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها
وفي أن لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها عن انقضاء عدتها (وأما القسم الثالث) وهو أمانة
الانسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وأن لا يقدم بسبب
الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كلكم راع وكلكم مسؤل عن
رعيته فقوله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها يدخل فيه الكل وقد عظم الله أمر الامانة في مواضع
كثيرة من كتابه فقال انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها
وحملها الانسان وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا أماناتكم وقال عليه
الصلاة والسلام لا ايمان لمن لا أمانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين الى البر والفاجر الامانة والعهد

وصلة الرحم وقال القاضي لفظ الامانة وان كان متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الآية ان الله
يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها فوجب أن يكون المراد بهذه الامانة ما يجري مجرى المال لانها هي
التي يمكن أداؤها الى الغير (المسألة الثالثة) الامانة مصدر سمي به المفعول ولذلك جمع فانه جعل اسما
خالصا قال صاحب الكشاف قرئ الامانة على التوحيد (المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي من
الامانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والاكثرون على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها
مضمونة روى الشعبي عن انس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وعن انس قال كان لانسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر ذهب لك
معها شيء قلت لا فألزمني الضمان وحجة القول المشهور ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لاضمان على راع ولا على مؤتمن وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف
بفعل يوجب الضمان (المسألة الخامسة) قال الشافعي رضي الله تعالى عنه العارية مضمونة بعد
الهلاك وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه غير مضمونة حجة الشافعي قوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا
الامانات الى أهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد هلاكها تعذر ردها بعينها ورد ضمانها ردها
بمعناها فكانت الآية دالة على وجوب التضمين ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام على اليد
ما أخذت حتى تؤديه أقصى ما في الباب ان الآية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص حجة
وأيضا فلانا أجمعنا على ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة
بين العارية وبين المستام أكثر لان كل واحد منهما أخذه الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه أخذ
الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم فظهر الفرق بين المستعار وبين
المودع حجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام لاضمان على مؤتمن قلنا انه مخصوص في المستام فكذا
في العارية ولان دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى * قوله تعالى * (واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا
بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن الامانة
عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فأديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة والحكم بالحق عبارة عما اذا
وجب لانسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان
الترتيب الصحيح أن يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره لا جرم انه تعالى ذكر
الامر بالامانة أولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما أحسن هذا الترتيب لان أكثر لطائف القرآن
مودعة في الترتيبات والروابط (المسألة الثانية) أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم
بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل والتقدير ان الله يأمركم اذا حكمتم بين الناس
أن تحكموا بالعدل وقال ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال
ياداود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لاتزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن
قال ان الله أخذ على الحكام ثلاثا أن لا يتبعوا الهوى وأن يخشوه ولا يخشوا الناس ولا يشتروا بآياته
ثمنا قليلا ثم قرأ ياداود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرأ انا أنزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة
في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وقال عليه الصلاة والسلام ينادي مناد يوم
القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما أولاق لهم دواة فيجمعون
ويلقون في النار وقال أيضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا
فان قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فأجاب الله عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا
وكنا نحن الوارثين (المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه ينبغي للقاضي أن يسوي بين الخصمين

فى خمسة أشياء فى الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والمأخوذ عليه التسوية بينهما فى الافعال دون القلب فان كان يميل قلبه الى أحدهما ويحب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شئ عليه لانه لا يمكنه التحرز عنه قال ولا ينبغى أن يلقن واحدا منهما حجته ولا شاهدا شهادته لان ذلك يضر بأحد الخصمين ولا يلقن المدعى الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أولا يشهدوا ولا ينبغى أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لان ذلك يكسر قلب الآخر ولا يجيب هو الى ضيافة أحدهما ولا الى ضيافتهما ماداما متخاصمين وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور فى كتب الفقه وحاصل الامر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه وأن لا يمتزج ذلك بغرض آخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (المسألة الرابعة) قوله واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا فى الحكم بل ذلك لبعضهم ثم بقيت الآية مجملة فى انه بأى طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لابد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذى ينصب القضاة والولاة فى البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما فى هذه الآية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به أى نعم شئ يعظكم به أو نعم الذى يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف أى نعم شئ يعظكم به ذاك وهو المأمور به من أداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اى اعملوا بأمر الله ووعظه فانه أعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة أخرى وهى انه تعالى لما أمر فى هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبأداء الامانة قال ان الله كان سميعا بصيرا أى اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان أديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك ولا شك ان هذا أعظم أسباب الوعد للمطيع وأعظم أسباب الوعيد للعاصى واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة أخرى وهى ان كلما كان احتياج العبد أشد كانت عناية الله أكمل والقضاة والولاة قد فوض الله الى أحكامهم مصالح العباد فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم أشد فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت فى ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا ان هذا التفاوت كان ممكنا لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم قال فى خاتمة هذه الآية ان الله كان سميعا بصيرا فما أحسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل فى الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ولهذا قال على بن أبى طالب رضى الله عنه حق على الامام ان يحكم بما أنزل الله ويؤدى الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال أصحابنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا انه لا نزاع فى ان موافقة الامر طاعة انما النزاع ان المأمور به هل يجب أن يكون مرادا أم لا فاذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يأمر بما لا يريد لان علم الله وخبره قد تعلقا بأن الايمان لا يوجد من أبى لهب البتة وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من أبى لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشئ محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من أبى لهب وقد أمره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع

بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لاعن موافقة ارادته وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر

رب من أنضجت غيظا صدره * قد تمنى لى موتا لم يطع

رتب الطاعة على التمنى وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذى ذكرناه لايليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة (المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة أربع الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب أما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان قيل أليس ان طاعة الرسول هى طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضى الفائدة فى ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على أمر الله ثم نعلم منه أمر الرسول لامحالة والسنة تدل على أمر الرسول ثم نعلم منه أمر الله لامحالة فثبت بما ذكرنا ان قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة (المسألة الثالثة) اعلم أن قوله وأولى الامر منكم يدل عندنا على أن اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى أمر بطاعة أولى الامر على سبيل الجزم فى هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوما عن الخطأ اذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان بتقدير اقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته فيكون ذلك أمرا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهى عنه فهذا يفضى الى اجتماع الامر والنهى فى الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى أمر بطاعة أولى الامر على سبيل الجزم وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوما عن الخطأ فثبت قطعا ان أولى الامر المذكور فى هذه الآية لابد وأن يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة أو بعض الامة لاجائز أن يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى أوجب طاعة أولى الامر فى هذه الآية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله وأولى الامر أهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بأن اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا فى أولى الامر وجوها أخرى سوى ماذكرتم (أحدها) ان المراد من أولى الامر الخلفاء الراشدون (والثانى) المراد أمراء السرايا قال سعيد بن جبير نزلت هذه الآية فى عبد الله بن حذافة السهمى اذ بعثه النبى صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية وعن ابن عباس انها نزلت فى خالد بن الوليد بعثه النبى صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف فى شئ فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولى الامر (وثالثها) المراد العلماء الذين يفتون فى الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الثعلبى عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك (ورابعها) نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت أقوال الامة فى تفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الامة باطلا (السؤال الثانى) أن نقول حمل أولى الامر على الامراء والسلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه (الاول) ان الامراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم فى الحقيقة أولو الامر أما أهل الاجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين أولى (والثانى) ان اول الآية وآخرها يناسب ماذكرناه أما أول الآية فهو انه تعالى أمر الحكام بأداء الامانات وبرعاية العدل وأما آخر الآية فهو انه تعالى أمر بالرد الى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا انما يليق بالامراء

لا بأهل الاجماع (الثالث) ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى أميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله وأولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن أقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد أقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الاول وأما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا أولى على انا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها (فأحدها) ان الامة مجمعة على أن الامراء والسلاطين انما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فهذا أولى (وثانيها) ان حمل الآية على طاعة الامراء يقتضي ادخال الشرط في الآية لان طاعة الامراء انما تجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا أولى (وثالثها) أن قوله من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع (ورابعها) ان طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة أهل الاجماع واجبة قطعا وأما طاعة الامراء والسلاطين فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يأمرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على الاجماع أولى لانه أدخل الرسول وأولي الامر في لفظ واحد وهو قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر فكان حمل أولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق (وخامسها) ان أعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ أولي الامر عليهم أولى وأما حمل الآية على الائمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه (أحدها) ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو أوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا وظاهر قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وأيضا ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولي الامر (الثاني) انه تعالى امر بطاعة أولي الامر وأولوا الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر (وثالثها) انه قال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب أن يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام فثبت ان الحق تفسير الآية بما ذكرناه (المسألة الرابعة) اعلم ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان تنازعتم في شيء اما أن يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة او الاجماع أو المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم وحينئذ يصير قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اعادة لعين ما مضى وانه

غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد فان تنازعتم في شئ حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب أن يكون المراد رد حكمه الى الاحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة له وذلك هو القياس فثبت ان الآية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله فردوه الى الله والرسول اى فوضوا علمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وأيضا فلم لا يجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في أنه لا يحكم فيه الا بالنص وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا أما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الآية دلت على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم أمر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وأمر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي أو اثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث (واما السؤال الثاني) فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه أما اذا رددنا حكم الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة على أحكام الله تعالى فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى (المسألة الخامسة) هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا أو خفيا سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك أم لا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول أمر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجب ومما يؤكد ذلك وجوه أخرى (أحدها) ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول صريح في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول (الثاني) انه تعالى أخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلاثة وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الاصول الثلاثة (الثالث) انه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فان لم تجد (الرابع) انه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ثم ان ابليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم أجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب ملعونا وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز (الخامس) ان القرآن مقطوع في متنه لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون (السادس) قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون واذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا في الواقعة ثم انا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم (السابع) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم القرآن حاضرا ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله (الثامن) قوله تعالى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله الى قوله ان يتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات القوية في مذمتهم فهذا يقتضي أن لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص لما بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النصوص فوجب عند وجدانها أن يبقى على الاصل (التاسع) انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا ذروه ولا شك ان الحديث أقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي

لا يوافقه الكتاب مردود فالقياس أولى به (العاشر) ان القرآن كلام الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم أن الاول أقوى بالمتابعة وأحرى (المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أن ماسوى هذه الاصول الاربعة أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقائع قسمين (أحدهما) ماتكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم (والثانى) مالا تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول فاذا كان لامزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى فى كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف أن يتمسك بشئ سوى هذه الاصول الاربعة واذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمه الله ان كان المراد به أحد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول به باطلا قطعا لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا (المسألة السابعة) زعم كثير من الفقهاء ان قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول يدل على أن ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليه فقالوا قوله أطيعوا الله فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضى افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين (الاول) ان الاوامر الواردة فى الوقائع المخصوصة دالة على الندبية فقوله أطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمأمورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة لان مجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال ان الاوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة (والثانى) انه تعالى ختم الآية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وهو وعيد فكان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والرسول قائم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين أعنى قوله أطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا حكمنا بعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله أطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الآية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه أصل معتبر فى الشرع (المسألة الثامنة) اعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل أما القول فيجب اطاعته لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ماخصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله أطيعوا يدل على أن أوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال فى آية أخرى فى صفة محمد عليه الصلاة والسلام فاتبعوه وهذا أمر فوجب أن يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله أطيعوا الله يوجب الاقتداء بالرسول فى كل أفعاله وقوله وأطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به فى جميع أقواله ولا شك انهما أصلان معتبران فى الشريعة (المسألة التاسعة) اعلم أن ظاهر الامر وان كان فى أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه فى عرف الشرع يدل عليه ويدل عليه وجوه (الاول) ان قوله أطيعوا الله يصح منه استثناء أى وقت كان وحكم الاستثناء اخراج مالولاه لدخل فوجب أن يكون قوله أطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضى التكرار والتكرار يقتضى الفور (الثانى) انه لولم يفد ذلك لصارت الآية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة أما لو حملناه على العموم كانت الآية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذى يكون مبينا أولى من حمله على الوجه الذى به يصير مجملا مجهولا أقصى مافى الباب انه يدخله التخصيص والتخصيص خير من الاجمال (الثالث) ان قوله أطيعوا الله أضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله فهذا يقتضى أن وجوب الطاعة علينا له انما كان لكونه شاء سيدا له ولكونه الها فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضى دوام

(المسألة العاشرة) وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا أصل معتبر فى الشرع انه قال أطيعوا الله فأفرده فى الذكر ثم قال وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الادب وهو أن لا يجمعوا فى الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره وأما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روى ان واحدا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال من أطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه الصلاة والسلام بئس الخطيب انت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله او لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين فى اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك (المسألة الحادية عشر) قد دللنا على أن قوله وأولى الامر منكم يدل على أن الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها (الفرع الاول) مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد فى كتب أصول الفقه نقول الآية دالة عليه لانه تعالى أوجب طاعة أولى الامر والذين لهم الامر والنهى فى الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذى لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذى لا قدرة له على استنباط الاحكام من القرآن والحديث فدل على ما ذكرناه فلما دلت الآية على أن اجماع أولى الامر حجة علمنا دلالة الآية على أنه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء وأما دلالة الآية على ان العامى غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا من أولى الامر (الفرع الثانى) اختلفوا فى ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الآية وذلك لانا بينا ان قوله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم يقتضى وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب أن يكون الكل حجة (الفرع الثالث) اختلفوا فى ان انقراض أهل العصر هل هو شرط والاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الآية وذلك لانها تدل على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض (الفرع الرابع) دلت الآية على ان العبرة باجماع المؤمنين لانه تعالى قال فى أول الآية يا أيها الذين آمنوا ثم قال وأولى الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين فأما سائر الفرق الذين يشك فى ايمانهم فلا عبرة بهم (المسألة الثانية عشر) ذكرنا ان قوله فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الآية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها (الفرع الاول) قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها ولا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها اذ لو كان المراد بردها ردها الى واقعة تخالفها فى الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور أولى من ردها الى الباقى وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها فى الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذى قلناه يؤكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سألوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت يعنى المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المضمضة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته هل يجزى فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء وأما الاثر فما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله فردوه أمر برد الشئ الى شبيهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة فى الصورة والصفة دليلا على ان الحكم فى غير محل النص مشابه للحكم فى محل

النص وهذا هو الذى يسميه الشافعى رحمه الله قياس الاشباه وتسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد ودلت هذه الآية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه وهو انه ردوه الى شيء علمنا ان الاصل المعول عليه فى باب القياس محض المشابهة وهذا بحث فيه طول ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات فأما الاستقصاء فيها فمذكور فى سائر الكتب (الفرع الثانى) دلت الآية على ان شرط الاستدلال بالقياس فى المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم فى شىء فردوه مشعر بهذا الاشتراط (الفرع الثالث) دلت الآية على انه اذا لم يوجد فى الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس فى الكفارات والحدود وغيرهما لان قوله فان تنازعتم فى شىء عام فى كل واقعة لا نص فيها (الفرع الرابع) دلت الآية على ان من أثبت الحكم فى صورة بالقياس فلا بد وان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والرسول ظاهر مشعر بأنه يجب رده الى الحكم الذى ثبت بنص الله ونص رسوله (الفرع الخامس) دلت الآية على ان القياس على الاصل الذى ثبت حكمه بالقرآن والقياس على الاصل الذى ثبت حكمه بالسنة اذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة فى قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفى قوله فردوه الى الله والرسول وكذلك فى خبر معاذ (الفرع السادس) دلت الآية على انه اذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بايماء فى كتاب الله والآخر تأيد بايماء خبر من أخبار رسول الله فان الاول مقدم على الثانى بعين ما ذكرناه فى الفرع الخامس فهذه المسائل الاصولية استنبطناها من هذه الآية فى أقل من ساعتين ولعل الانسان اذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية (المسألة الثالثة عشر) قوله وأولى الامر معناه ذووا الامر وأولو جمع وواحده ذو على غير القياس كالنساء والابل والخيل كل واحد اسم للجمع ولا واحد له فى اللفظ (المسألة الرابعة عشر) قوله فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولى واشتقاق المنازعة من النزع الذى هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله أو محاولة جذب قوله ونزعه اياه عما يفسده ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وفيه مسألتان (المسألة الاولى) هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائدا الى قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول والى قوله فردوه الى الله والرسول والله أعلم (المسألة الثانية) ظاهر قوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر يقتضى ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضى أن يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير وأحسن تأويلا أى ذلك الذى أمرتكم به فى هذه الآيات خير لكم وأحسن عاقبة لكم لان التأويل عبارة عما اليه مآل الشىء ومرجعه وعاقبته * قوله تعالى (ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) اعلم انه تعالى لما أوجب فى الآية الاولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر فى هذه الآية ان المنافقين والذين فى قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان فى الاكثر الا فى القول الذى لا يتحقق قال الليث أهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أو صدق فكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم أى بقولهم الكذب قال الاصمعى الزعوم من الغنم التى لا يعرفون أبها شحم أم لا وقال ابن الاعرابى الزعم يستعمل فى الحق وأنشد لامية بن الصلت

وانى أدين لكم انه * سينجزكم ربكم مازعم

اذا عرفت هذا فنقول الذى فى هذه الآية المراد به الكذب لان الآية نزلت فى المنافقين (المسألة الثانية)

ذكروا في أسباب النزول وجوها (الاول) قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك أبو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم أصر اليهودي على قوله فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم فحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودي على المنافق فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا الى أبي بكر فحكم أبو بكر رضي الله عنه لليهودي فلم يرض المنافق وقال المنافق بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فأخبره اليهودي ان الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق أهكذا فقال نعم قال اصبرا ان لي حاجة أدخل فأقضيها وأخرج اليكما فدخل فأخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء أهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يارسول الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر أنت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف (الرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية انه أسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل قرظي نضريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر واذا قتل نضري قرظيا لم يقتل به لكن أعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام الى المدينة قتل نضري قرظيا فاختصموا فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا انما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه من قبل وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وأنتم اليوم اخوة وديننا واحد ولا فضل بيننا فأبى بنو النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبى المنافقون وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فأنزل الله تعالى هذه الآية ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن الى الاسلام فأسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن (الرواية الثالثة) قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن كان اهل الجاهلية يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل (الرواية الرابعة) كانوا يتحاكمون الى الاوثان وكان طريقهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول فالطاغوت هو الوثن واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت في بعض المنافقين ثم قال أبو مسلم ظاهر الآية يدل على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فأظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى يزعمون انهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق (المسألة الثالثة) مقصود الكلام ان بعض الناس أراد أن يتحاكم الى بعض اهل الطغيان ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب أن يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضى بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ويدل عليه وجوه (الاول) انه تعالى قال يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت يكون ايمانا به ولا شك ان الايمان بالطاغوت كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله (الثاني) قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله او أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الاسلام سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ماذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي

ذراريهم (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته وبيانه من وجوه (الاول) انه لو خلق الله الكفر فى الكافر وأراده منه فاى تأثير للشيطان فيه واذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه (الثانى) انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم أولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون (الثالث) ان قوله تعالى فى أول الآية صريح فى اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم قد أمروا أن يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقى التعجب فانه يقال انما فعلوا الاجل انك خلقت ذلك الفعل فيهم واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب أولى فان من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا انا لا نقدح فى هذه الطريقة الا بالمعارضة بالعلم والداعى والله أعلم ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) بين فى الآية الاولى رغبة المنافقين فى التحاكم الى الطاغوت وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال المفسرون انما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا يأخذ الرشى وانه لا يحكم الا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم فى الدين (المسألة الثانية) يصدون عنك صدودا أى يعرضون عنك وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كانه قيل صدودا أى صدود * قوله تعالى (فكيف اذا أصابتهم مصيبة بما قدمت

أيديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان أردنا الا احسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين (الاول) ان قوله فكيف اذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم كلام وقع فى البين وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان أردنا الا احسانا وتوفيقا يعنى انهم فى اول الامر يصدون عنك أشد الصدود ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على انهم ما أرادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الآية وقعت فى البين كالكلام الاجنبى وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر ان الثمانين وبلغتها * قد أحوجت سمعى الى ترجمان فقوله وبلغتها كلام أجنبى وقع فى البين الا ان هذا الكلام الاجنبى شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما فى هذا البيت فان قوله بلغتها دعاء للمخاطب وتلطف فى القول معه والآية أيضا كذلك لان اول الآية وآخرها فى شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وأنواع كيدهم ومكرهم فان الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم فى اول الآية انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم أمروا بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم أمروا بطاعته فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال السيئة فى الدنيا والآخرة فقال فكيف اذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم اى فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير هذا القول وهو قول الحسن البصرى واختيار الواحدى من المتأخرين (الوجه الثانى) انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم يعنى اذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول فى أوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم فى شدة الغم والحسرة اذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا أم أبوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما أردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة

والغرض

والغرض من هذا الكلام بيان ان ما فى قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا أم حضروا وسواء بعدوا أم قربوا ثم انه تعالى أكد هذا المعنى بقوله أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم والمعنى ان من أراد المبالغة فى شئ قال هذا شئ لا يعلمه الا الله يعنى انه لكثرته وقوته لا يقدر أحد على معرفته الا الله تعالى ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شئ من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم (المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير قوله أصابتهم مصيبة وجوها (الاول) ان المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى أقر انه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام فهم جاؤا الى النبى عليه الصلاة والسلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما أرادوا بالذهاب الى غير الرسول الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج (الثانى) قال أبو على الجبائى المراد من هذه المصيبة ما أمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من انه لا يستصحبهم فى الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معى أبدا وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة فى مصائبهم وانما يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك أى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما أردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح وكانوا فى ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما أظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح (الثالث) قال أبو مسلم الاصفهانى انه تعالى لما أخبر عن المنافقين انهم رغبوا فى حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى أن يظهروا له الايمان به والى أن يحلفوا بأن مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير والانذار أن يقولوا كيف أنت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم أمره تعالى اذا كان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظهم (المسألة الثالثة) فى تفسير الاحسان والتوفيق وجوه (الاول) معناه ما أردنا بالتحاكم الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم ولما قدروا على التمرد من حكمه فاذن كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم (الثانى) أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم الى عمر الا انه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم بما حكم به الرسول (الثالث) أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما فى قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى أمر رسوله أن يعاملهم بثلاثة أشياء (الاول) قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد أمرين (أحدهما) أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت اليه (والثانى) ان هذا يجرى مجرى أن يقول له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك عالم بكنه ما فى بواطنهم فان من هتك ستر عدوه وأظهر له كونه عالما بما فى قلبه فربما يجرئه ذلك على أن لا يبالى باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقى فى خوف ووجل فيقل الشر (النوع الثانى) قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة

المدينة (النوع الثالث) قوله تعالى وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) فى قوله فى أنفسهم وجوه (الاول) أن فى الآية تقديما وتأخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا فى أنفسهم مؤثرا فى قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا (الثانى) أن يكون التقدير وقل لهم فى معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما فى قلوبكم فلا يغنى عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم من النفاق والا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أو شرا من ذلك وأغلظ (الثالث) قل لهم فى أنفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر لان النصيحة على الملأ تقريع وفى السر محض المنفعة (المسألة الثانية) فى الآية قولان (أحدهما) ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو أن يقول لهم ان ما فى قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم أظهرتم الايمان فان واظبتم على هذه الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف (الثانى) ان القول البليغ صفة للوعظ فأمر تعالى بالوعظ ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو أن يكون كلاما بليغا طويلا حسن الالفاظ حسن المعانى مشتملا على الترغيب والترهيب والاحذار والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه فى القلب واذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة فى القلب * قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله) واعلم انه تعالى لما أمر بطاعة الرسول فى قوله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول وبين قبح طريقه وفساد منهجه رغب فى هذه الآية مرة أخرى فى طاعة الرسول فقال وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الزجاج كلمة من ههنا صلة زائدة والتقدير وما أرسلنا رسولا ويمكن أن يكون التقدير وما أرسلنا من هذا الجنس أحدا الا كذا وكذا وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم (المسألة الثانية) قال أبو على الجبائى معنى الآية وما أرسلت من رسول الا وأنا مريد أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى أرسل رسلا لتعصى والعاصى من المعلوم انه يبقى على الكفر وقد نص الله على كذبهم فى هذه الآية فلو لم يكن فى القرآن ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الآية لكفى وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مرادة لله وانه تعالى ما أراد الا أن يطاع واعلم ان هذا الاستدلال فى غاية الضعف وبيانه من وجوه (الاول) ان قوله الا ليطاع يكفى فى تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد فى وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس فى جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس فى بعض الاوقات اللهم الا أن يقال تخصيص الشئ بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه الا ان الجبائى لا يقول بذلك فسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات (الثانى) لم لا يجوز أن يكون المراد به ان كل كافر فانه لا بد وان يقر به عند موته كما قال تعالى وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته أو يحمل ذلك على ايمان الكل به يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف فى جانب الثبوت يكفى فى حصول مسماه ثبوته فى بعض الصور وفى بعض الاحوال (الثالث) ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشئ ممتنع الوجود لا يكون مريدا له فثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعا فوجب تأويل هذه اللفظة وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما أرسلنا من رسول الا ليؤمر الناس بطاعته وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال (المسألة الثالثة) قال أصحابنا الآية دالة على انه لا يوجد شئ من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان الا بارادة الله والدليل عليه قوله تعالى

الا ليطاع باذن الله ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا الا ان الله أمر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا الصار تقدير الآية وما أذنا فى طاعة من أرسلناه الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية وما أرسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول بل لا يريد ذلك الا من الذى وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون وأما المحرومون من التوفيق والاعانة فالله تعالى ما أراد ذلك منهم فثبت ان هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا (المسألة الرابعة) الآية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا فى تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى شرع من كان قبله لم يكن هو فى الحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذى هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع (المسألة الخامسة) الآية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصى والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم فى تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشئ الواحد وانه محال فان قيل ألستم فى الاعتراض على كلام الجبائى ذكرتم أن قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به فى هذه المسألة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بأنها تفيد العموم قلنا ظاهر اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم فى تلك المسألة للدليل العقلى القاطع الذى ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى أن يريد الايمان من الكافر فلاجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس فى هذه المسألة برهان قاطع عقلى يوجب القدح فى عصمة الانبياء فظهر الفرق * قوله تعالى (ولو انهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى سبب النزول وجهان (الاول) المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعنى لو انهم عندما ظلموا أنفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار من التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما (الثانى) قال أبو بكر الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فأتاه جبريل عليه السلام فأخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا يريدون أمرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقوموا فقال ألا تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان حتى عد اثنى عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا فقال الآن اخرجوا انا كنت فى بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله أقرب الى الاجابة اخرجوا عنى (المسألة الثانية) لقائل أن يقول أليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة فى ضم استغفار الرسول الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه (الاول) ان ذلك التحاكم الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله وكان أيضا اساءة الى الرسول عليه الصلاة والسلام وادخالا للغم فى قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم (الثانى) ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد فاذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بأن يذهبوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار (الثالث) لعلهم اذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم (المسألة الثالثة) انما قال واستغفر لهم الرسول ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول عليه الصلاة والسلام وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته وأكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة فى العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة

ما ذكرناه (المسألة الرابعة) الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب لانه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما وهذا الجواب انما ينطبق على ذلك الكلام اذا كان المراد من قوله توابا رحيما هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم * قوله تعالى

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) فيه مسائل (المسألة الاولى) فى سبب نزول هذه الآية قولان (أحدهما) وهو قول عطاء ومجاهد والشعبى ان هذه الآية نازلة فى قصة اليهودى والمنافق فهذه الآية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندى (والثانى) انها مستأنفة نازلة فى قصة أخرى وهو ما روى عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير فى ماء يسقى به النخل فقال صلى الله عليه وسلم للزبير اسق أرضك ثم أرسل الماء الى أرض جارك فقال الانصارى لاجل انه ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم أن الحكم فى هذا ان من كانت أرضه أقرب الى فم الوادى فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقى فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير فى السقى على وجه المسامحة فلما أساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما أمره به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله أمره النبى عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحق (المسألة الثانية) لا فى قوله فلا وربك فيه قولان (الاول) معناه فوربك كقوله فوربك لنسألنهم أجمعين ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت فى لئلا يعلم لتأكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم (والثانى) انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدى فيه وجهين (الاول) انه يفيد نفى أمر سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ثم استأنف القسم بقوله فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك (والثانى) انها لتوكيد النفى الذى جاء فيما بعد لانه اذا ذكر فى اول الكلام وفى آخره كان أوكد وأحسن (المسألة الثالثة) يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم فى بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها فى بعض قال أبو مسلم الاصفهانى وهو مأخوذ عندى من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه فى بعض وأما الحرج فهو الضيق قال الواحدى يقال للشجر الملتف الذى لا يكاد يوصل اليه حرج وجمعه حراج وأما التسليم فهو تفعيل يقال سلم فلان أى عوفى ولم ينشب به نائبة وسلم هذا الشئ لفلان أى خلص له من غير منازع فاذا ثقلته بالتشديد فقلت سلم له فمعناه انه سلمه له وخلصه له هذا هو الاصل فى اللغة وجميع استعمالات التسليم راجع الى الاصل فقولهم سلم عليه اى دعا له بأن يسلم وسلم اليه الوديعة اى دفعها اليه بلا منازعة وسلم اليه اى رضى بحكمه وسلم الى فلان فى كذا اى ترك منازعته فيه وسلم الى الله أمره أى فوض اليه حكم نفسه على معنى انه لم ير لنفسه فى أمره أثرا ولا شركة وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له (المسألة الرابعة) اعلم أن قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله تعالى على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند حصول شرائط (أولها) قوله تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا واعلم أن من يتمسك بهذه الآية فى بيان انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد النبى المعصوم قال لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا بأن يستعينوا بحكم النبى عليه الصلاة والسلام فى كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل العالم مختلفين فى صفات الله سبحانه وتعالى فمن معطل ومن مشبه ومن قدرى ومن جبرى فلزم بحكم هذه الآية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقائق وعقل النبى المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذى يؤكد ذلك ان الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين

متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا وهذه المذاهب ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرنا والتمسك بهذه الآية رأيته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فقال له فهذا الاستدلال الذي ذكرته انما استخرجته من عقلك فاذا كان عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن يشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال (الشرط الثاني) قوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من أقضيتك واعلم أن الراضي بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الآية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب واعلم أن ميل القلب ونفرته شئ خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بأن الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق (الشرط الثالث) قوله ويسلموا تسليما واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد أيضا من التسليم معه في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت المراد به الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر والله أعلم (المسألة الخامسة) دلت الآية على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطا في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطا عنهم فهذا يدل على أن قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم وان فتواه في أسارى بدر وان قوله لم تحرم ما أحل الله لك وان قوله عبس وتولى كل ذلك محمول على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب (المسألة السادسة) من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت على أن ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام ولا نزاع في انه للوجوب (المسألة السابعة) ظاهر الآية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شئ من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس وقوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يفضي الى نقيض مدلول النص فهنالك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد أن لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف (المسألة الثامنة) قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لانه قضاء الرسول والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ثم لو ان ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضا بقضاء الله واجب فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد وهما مفهومان متغايران فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض * قوله تعالى (ولو انا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم

ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا واذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما) اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا الاقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا

بل اكتفينا بتكليفهم في الامور السهلة فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي أن اقتلوا أنفسكم اواخرجوا من دياركم بضم النون في أن وضم واو او والسبب فيه نقل ضمة اقتلوا وضمة أخرجوا اليهما وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو وقال الزجاج ولست أعرف لفصل ابي عمرو بين هذين الحرفين خاصية الا أن يكون رواية وقال غيره اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين وأما ضم الواو فلان الضمة في الواو أحسن لانها تشبه واو الضمير واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل (المسألة الثانية) الكناية في قوله مافعلوه عائدة الى القتل والخروج معا وذلك لان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه واختلف القراء في قوله الاقليل فقرأ ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف انس بن مالك والباقون بالرفع اما من نصب فقاس النفي على الاثبات فان قولك ماجاءني أحد كلام تام كما ان قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا مع النفي والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام وأما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل مستثنى من منفي كقولك ما أتاني أحد الازيد برفع زيد على البدل من أحد فيجعل اعراب مابعد الا على ماقبلها وكذلك في النصب والجر كقولك مارأيت أحدا الازيدا ومامررت بأحد الازيد قال أبو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني احد الازيد وما اتاني الازيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني الازيد على الرفع وجب أن يكون قولهم ما أتاني أحد الازيد بمنزلته (المسألة الثالثة) الضمير في قوله ولو أنا كتبنا عليهم فيه قولان (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرائيل أن يقتلوا أنفسهم وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو انا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين مافعله الا القليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار أبي بكر الاصم وأبي بكر القفال (الثاني) ان المراد لو كتب الله على الناس ماذكر لم يفعله الاقليل منهم وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن المنافق وأما الضمير في قوله ولو أنهم فعلوا مايوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون أول الآية عاما وآخرها خاصا وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين روى أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي ان موسى أمرنا بقتل أنفسنا فقبلنا ذلك وان محمدا يأمركم بالقتال فتكرهونه فقال ياأنت لو أن محمدا أمرني بقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت هذه الآية وروى ان ابن مسعود قال مثل ذلك فنزلت هذه الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ان من أمتي رجالا الايمان أثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال والله لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك (المسألة الرابعة) قال أبو علي الجبائي لمادلت هذه الآية على انه تعالى لم يكلفهم مايغلظ ويثقل عليهم فبأن لا يكلفهم مالا يطيقون كان أولى فيقال له هذا لازم عليك لان ظاهر الآية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم بهذه الاشياء الشاقة لانه لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم انه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب انهم لا يؤمنون وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكل ما تجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو أنهم فعلوا مايوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا واذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اعلم ان المراد من قوله ولو أنهم فعلوا مايوعظون به انهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به وانما سمي هذا التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى بين انهم

لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع (فالنوع الاول) قوله لكان خيرا لهم فيحتمل أن يكون المعنى انه يحصل لهم خير الدنيا والآخرة ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا (النوع الثانى) قوله وأشد تثبيتا وفيه وجوه (الاول) ان المراد ان هذا أقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم لان الطاعة تدعو الى أمثالها والواقع منها فى وقت يدعو الى المواظبة عليه (الثانى) أن يكون أثبت وأبقى لانه حق والحق ثابت باق والباطل زائل (الثالث) ان الانسان يطلب أولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم اشارة الى الحالة الاولى وقوله وأشد تثبيتا اشارة الى الحالة الثانية (النوع الثالث) قوله تعالى واذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص فى الايمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتا وبقاء بين انه كما انه فى نفسه خير فهو أيضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم قال صاحب الكشاف واذا جواب لسؤال مقدر كأنه قيل ماذا يكون من هذا الخير والتثبيت فقيل هو ان نؤتيهم من لدنا أجرا عظيما كقوله ويؤت من لدنه أجرا عظيما وأقول انه تعالى جمع فى هذه الآية قرائن كثيرة كل واحدة منها تدل على عظم هذا الاجر (أحدها) انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهى قوله آتيناه وقوله من لدنا والمعطى الحكيم اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية (وثانيها) قوله من لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما فى قوله وعلمناه من لدنا علما (وثالثها) ان الله تعالى وصف هذا الاجر بالعظيم والشئ الذى وصفه أعظم العظماء بالعظمة لابد وأن يكون فى نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقد قال عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (النوع الرابع) قوله ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان (أحدهما) ان الصراط المستقيم هو الدين الحق ونظيره قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله (والثانى) انه الصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة وذلك لانه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق مقدم على الثواب والاجر والصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط فى هذا الموضع على هذا المعنى أولى * قوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا) اعلم انه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم زيف طريقة الذين تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم أعاد الامر بطاعة الرسول مرة أخرى فقال وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ثم رغب فى تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا واذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما أكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول فى هذه الآية مرة أخرى فقال ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى آخر الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) ذكروا فى سبب النزول وجوها (الاول) روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله قليل الصبر عنه فأتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن فى وجهه فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله فقال يا رسول الله ما بى وجع غير انى اذا لم أرك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك فذكرت الآخرة فخفت ان لا أراك هناك لانى ان دخلت الجنة فانت تكون فى درجات النبيين وأنا فى درجة العبيد فلا أراك وان أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا فنزلت هذه الآية (الثانى) قال السدى ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله انك تسكن الجنة فى أعلاها ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت الآية (الثالث) قال مقاتل نزلت فى رجل من الانصار قال للنبى صلى الله عليه وسلم يا رسول الله اذا خرجنا من عندك الى أهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا شئ حتى نرجع اليك ثم ذكرت درجتك فى الجنة فكيف

لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فأنزل الله هذه الآية فلما توفى النبى صلى الله عليه وسلم أتى الانصارى وله وهو فى حديقة له فأخبره بموت النبى صلى الله عليه وسلم فقال اللهم أعمنى حتى لا أرى شيئا بعده الى أن ألقاه فعمى مكانه فكان يحب النبى حبا شديدا فجعله الله معه فى الجنة (الرابع) قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبى مالنا منك الا الدنيا فاذا كانت الآخرة رفعت فى الاولى فحزن النبى صلى الله عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه الآية قال المحققون لا تنكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح فى عموم اللفظ فهذه الآية عامة فى حق جميع المكلفين وهو ان كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى (المسألة الثانية) ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفى فى العمل به فى جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضى لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد يأتون بالطاعة الواحدة وعندى فيه وجه آخر وهو انه ثبت فى أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله أى ومن يطع الله فى كونه الها وطاعة الله فى كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته فصارت هذه الآية تنبيها على أمرين عظيمين من أحوال المعاد (فالاول) هو ان منشأ جميع السعادات يوم القيامة اشراق الروح بأنوار معرفة الله وكل من كانت هذه الانوار فى قلبه أكثر وصفاؤها أقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام أتم كان الى السعادة أقرب والى الفوز بالنجاة أوصل (والثانى) انه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر فى هذه الآية وعدهم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذى وقع به الختم لا بد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو انهم يكونون فى عين تلك الدرجات لان هذا ممتنع فلا بد وأن يكون معناه أن الارواح الناقصة اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة فى الدنيا بسبب الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكانت هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها فى غاية القوة فكذا القول فى تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب الجسدانية أشرقت عليها أنوار جلال الله ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى بعض وصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه (المسألة الثالثة) ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل فى درجة واحدة لان هذا يقتضى التسوية فى الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم فى الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر وان بعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا أرادوا الزيارة والتلاقى قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية (المسألة الرابعة) اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر أوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهى صفات متداخلة فانه لا يمتنع فى الشخص الواحد أن يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال الآخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه أقرب لان المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان النبيين غير من ذكر بعدهم فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول فى سائر الصفات ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث (الصفة

الاولى) الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل اذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل كما يقال سكير وشريب وخمير والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين وكفى الصدق فضلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى الكذب مذمة ان الكفر ليس الا التكذيب اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه (الاول) ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون (الثاني) قال قوم الصديقون أفاضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام (الثالث) ان الصديق اسم لمن سبق الى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان الامر كذلك كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه أولى الخلق بهذا الوصف اما بيان انه سبق الى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه قال ما عرضت الاسلام على أحد الا وله نبوة غير أبي بكر فانه لم يتلعثم دل هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على أبي بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه تأخر عن اسلام غيره لزم أن يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في أبي بكر بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا التقصير الى الرسول علمنا انه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه والحديث دل على ان أبا بكر لم يتوقف البتة فحصل من مجموع الامرين ان أبا بكر رضي الله عنه أسبق الناس اسلاما اما بيان انه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلان بتقدير أن يقال ان اسلام علي كان سابقا على اسلام أبي بكر الا انه لا يشك عاقل ان عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت لان عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا وكان أيضا في تربية الرسول عليه الصلاة والسلام وكان شديد القرب منه بالقرابة وأبو بكر ما كان شديد القرب منه بالقرابة واسلام من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام وذلك لانهم اتفقوا على انه رضي الله عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضي الله عنه وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله عنهم حتى أسلموا فكان اسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الاكابر به فثبت بمجموع ما ذكرنا انه رضوان الله عليه كان أسبق الناس اسلاما وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء أفاضل الصحابة في ذلك الاسلام فثبت ان أحق الامة بهذه الصفة أبو بكر رضي الله عنه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرناه يقتضي انه كان أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين (الاول) ان اسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله عليه الصلاة والسلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة (الثاني) انه بعد ان أسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا الى حصول الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون وعلي رضي الله عنهم وجاهد علي يوم أحد ويوم الاحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد أبي بكر رضي الله عنه أفضى الى حصول الاسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة وجهاد علي أفضى الى قتل الكفار ولا شك ان الاول أفضل وأيضا فأبو بكر جاهد في أول الاسلام حين كان النبي صلى الله عليه وسلم في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم أحد ويوم الاحزاب وكان الاسلام قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا فثبت من مجموع ما ذكرنا ان أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه ينكره ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلم الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه فانه أينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في وصف اسمعيل انه كان صادق الوعد وفي صفة ادريس انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الآية

مع النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في آية أخرى والذى جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله هذه الامة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبابكر على سبيل الاجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وماذاك الا ان الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الآية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها (الصفة الثانية) الشهادة والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من هذا الكتاب ولا بأس بأن نعيد البعض فنقول لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر والذى يدل عليه وجوه (الاول) ان هذه الآية دالة على ان مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله (الثاني) ان المؤمنين قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر اياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز لان طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز أن يطلب من الله ما هو كفر (الثالث) روى انه صلى الله عليه وسلم قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذى يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان وأخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس (الصفة الثالثة) الصالحون والصالح هو الذى يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف وقد لا يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد أشرف أنواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون ومعنى الصديق الذى كان أسبق ايمانا من غيره وكان ايمانه قدوة لغيره فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان شهيدا كان صديقا فثبت ان أفضل الخلق هم الانبياء وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له درجة الا محض درجة الشهادة وبعدهم من ليس له الا محض درجة الصلاح فالحاصل ان أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله والانبياء يأخذون عن الملائكة كما قال ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده والصديقون يأخذونه عن الانبياء والشهداء يأخذونه عن الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذى يأخذ في المرة الاولى عن الانبياء وصار قدوة لمن بعده والصالحون يأخذونه عن الشهداء فهذا هو تقرير هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا أحد يدخل الجنة الا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن أولئك رفيقا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل ما أحسن أولئك رفيقا (المسألة الثانية) الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض (المسألة الثالثة) قال الواحدى انما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لان الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول رب العالمين ولا يجوز أن يقال حسن أولئك رجلا وبالجملة فهذا انما يجوز في الاسم الذى يكون صفة أما اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم

أيضا وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن أولئك رفيقا أى حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال يخرجكم طفلا (المسألة الرابعة) رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اى حسن واحد منهم رفيقا (المسألة الخامسة) اعلم انه تعالى بين فيمن أطاع الله ورسوله انه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكترث بذلك بل ذكر انه يكون رفيقا له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذى يرتفق به فى الحضر والسفر فبين ان هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم اذا نالوا منهم رفقا وخيرا ولقد ذكرنا مرارا كيفية هذا الارتفاق واما على حسب الظاهر فلان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فأما اذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) لاشك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه (الاول) القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذى أعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا بخلق الداعى الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعى موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذى أعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا (الثانى) نعم الله على العبد لا تحصى وهى موجبة للطاعة والشكر واذا كانت الطاعات تقع فى مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب فى المستقبل (الثالث) ان الوجوب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق ينافى الالهية فيمتنع حصوله فى حق الاله تعالى فثبت ان ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك ان العبد انما استحق ذلك الثواب لان الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ولانه تعالى هو الذى أعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا كى ينتفع به فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا ههنا (المسألة الثانية) قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان (أحدهما) أن يكون التقدير ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشئ (والثانى) أن يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله أى ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ولاشك ان الاحتمال الاول أبلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم فى توكيد ما تقدم من الترغيب فى طاعة الله لانه تعالى نبه بذلك على انه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف فى كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه

* قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا) واعلم انه تعالى عاد بعد الترغيب فى طاعة الله وطاعة رسوله الى ذكر الجهاد الذى تقدم لانه أشق الطاعات ولانه أعظم الامور التى بها يحصل تقوية الدين فقال يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) الحذر والحذر بمعنى واحد كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال أخذ حذره اذا تيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلته التى يقى بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدى رحمه الله فيه قولان (أحدهما) المراد بالحذر ههنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم والسلاح يسمى حذرا اى خذوا سلاحكم وتحذروا (والثانى) أن يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم لان هذا الامر بالحذر يتضمن الامر بأخذ السلاح لان أخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتأويل أيضا يعود الى الاول فعلى القول الاول الامر مصرح بأخذ السلاح وعلى القول الثانى أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام (المسألة الثانية) لقائل

أن يقول ذلك الذى أمر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقضى الوجود لم ينفع الحذر وان كان مقضى العدم لا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه قال عليه الصلاة والسلام المقدور كائن والهم فضل وقيل ايضا الحذر لا يغنى من القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فانه يقال ان كان الانسان من أهل السعادة فى قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا يفضى الى سقوط التكاليف بالكلية والتحقيق فى الجواب انه لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر أيضا داخلا فى القدر فكان قول القائل أى فائدة فى الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فأى فائدة فى هذا السؤال الطاعن فى الحذر (المسألة الثالثة) قوله فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومنه قول النبى عليه الصلاة والسلام واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال فلان لا فى العير ولا فى النفير وقال أصحاب العربية أصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الآية فانفروا الى قتال عدوكم (المسألة الرابعة) قال جميع أهل اللغة الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة وأصلها من ثبيت الشئ أى جمعته ويقال أيضا ثبيت على الرجل اذا أثنيت عليه وتأويله جمع محاسنه فقوله فانفروا ثبات أو انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثبات أى جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا أى مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى أراد الشاعر فى قوله طاروا اليه زرافات ووحدانا ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركبانا أى على أى الحالتين كنتم فصلوا * قوله تعالى

(وان منكم لمن ليبطئن فان أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله على اذ لم أكن معهم شهيدا ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم يكن بينكم وبينه مودة يا ليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن قوله وان منكم يجب أن يكون راجعا الى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم واختلفوا على قولين (الاول) المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل قوله وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا أيها الذين آمنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هذا المبطئ منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المؤمن فى قوله وان منكم والجواب من وجوه (الاول) انه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط (الثانى) انه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لانهم كانوا فى الظاهر متشبهين بأهل الايمان (الثالث) كأنه قيل يا أيها الذين آمنوا فى زعمكم ودعواكم كقوله يا أيها الذى نزل عليه الذكر (القول الثانى) ان هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء أيضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى أهل اللغة ان العرب تقول ما أبطأ بك يا فلان عنا وادخالهم الباء تدل على انه فى نفسه غير متعد فعلى هذا معنى الآية ان فيهم من يبطئ عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان أصابتهم مصيبة سرهم أن كانوا متخلفين قال وهؤلاء هم الذين أرادهم الله بقوله يا أيها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذى يدل على ان المراد بقوله ليبطئن الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتنى كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضى فى هذا القول وقال انه تعالى حكى عن هؤلاء المبطئين انهم يقولون عند مصيبة المؤمنين قد أنعم الله على اذ لم أكن معهم شهيدا فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين وأيضا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم كأن لم يكن بينكم وبينه يعنى الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل على انه من الابطاء والتثاقل صح فى المنافقين لانهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون اليه وان

محمول على تثبيط الغير صح أيضا فانهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس فكلا الوصفين موجود فى المنافقين وأكثر المفسرين حملة على تثبيط الغير فكانهم فصلوا بين أبطأ وبطأ فجعلوا الاول لازما والثانى متعديا كما يقال فى أحب وحب فان الاول لازم والثانى متعد (المسألة الثانية) قال الزجاج من فى قوله لمن ليبطئن موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلاما لقلت ان منكم لمن حلف بالله ليبطئن ثم قال تعالى فان أصابتكم مصيبة يعنى من القتل والانهزام وجهد من العيش يعنى لم أكن معهم شهيدا حاضرا حتى يصيبنى ما أصابهم من البلاء والشدة ولئن أصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بالتاء المنقطة من فوق يعنى المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل وقال الواحدى وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وقال فى آية اخرى فمن جاءه موعظة من ربه فالتأنيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التأنيث غير حقيقى سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل (المسألة الثانية) قرأ الحسن ليقولن بضم اللام أعاد الضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطئن فى معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من وان كان جماعة فى المعنى ولكنه مفرد فى اللفظ وجانب الافراد قد ترجح فى قوله قال قد أنعم الله على وفى قوله ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول لو كان التنزيل هكذا ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة فى البين وجوابه انه اعتراض وقع فى البين وهو فى غاية الحسن بيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة أظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الافى حق الاجنبى العدو لان من أحب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فأما اذا قلبت هذه القضية فذلك اظهار للعداوة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم أراد أن يحكى حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه ألقى فى البين قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقول هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا فى البين على سبيل الاعتراض الا انه فى غاية الحسن • قوله تعالى

(فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما) اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين فى الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل فى سبيل الله وللمفسرين فى قوله يشرون الحياة الدنيا وجهان (الاول) ان يشرون معناه يبيعون قال ابن مفرغ

وشريت بردا ليتنى • من بعد برد كنت هامه

قالوا وبرد هو غلامه وشريته بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فكان معنى الآية فليقاتل فى سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة وهو كقوله ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به (والقول الثانى) معنى قوله يشرون أى يشترون قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد وتقرير الكلام فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الامر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام وعندى فى الآية احتمالات أخرى (أحدها) ان الانسان لما أراد أن يبذل هذه الحياة الدنيا فى سبيل الله بخلت نفسه بها فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها فى سبيل الله بطيبة النفس (وثانيها) انه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لاجله يترك الانسان

القتال فان من ترك القتال فانما يترك رغبة في الحياة الدنيا وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة فكأنه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي (وثالثها) كأنه قيل الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة انما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة يستولون على الاعداء ويفوزون بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما والمعنى من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار أو صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه أجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وأن يوطن نفسه على انه لا بد من أحد أمرين اما أن يقتله العدو واما أن يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فأما اذا دخل لا على هذا العزم فما أسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل أو يغلب

* قوله تعالى (ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا)

اعلم أن المراد منه انكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله ومالكم لا تقاتلون يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة لان هذا الجمع الى الجهاد يجري مجرى فكاك الاسير (المسألة الثانية) قالت المعتزلة قوله ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لهم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لان من أعظم العذر ان الله ما خلقه وما أراده وما قضى به وجوابه مذكور (المسألة الثالثة) اتفقوا على ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان (أحدهما) أن يكون عطفا على السبيل والمعنى مالكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين (والثاني) أن يكون معطوفا على اسم الله عز وجل أي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين (المسألة الرابعة) المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة الى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديدا قال ابن عباس كنت أنا وأمي من المستضعفين من النساء والولدان (المسألة الخامسة) الولدان جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان نحو حزب وحزبان وورل وورلان وكذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر وبالولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد الا انه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث كما يقال آباء واخوة والله أعلم (المسألة السادسة) انما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين رغما لآبائهم وأمهاتهم ومبغضة لهم بمكانهم ولان المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين انهم كانوا يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسائل (المسألة الاولى) أجمعوا على ان المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لانهم كانوا مشركين قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وأن يكون لاجل انهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون اليهم أنواع المكاره (المسألة الثانية) لقائل أن يقول القرية مؤنثة وقوله الظالم أهلها صفة

للقرية ولذلك خفض فكان ينبغي أن يقال الظالمة أهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والاصل في هذا الباب انك اذا أدخلت الالف واللام في الاخير أجريته على الاول في تذكيره وتأنيثه نحو قولك مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الاب ومررت برجل جميل الجارية واذا لم تدخل الالف واللام في الاخير حملته على الثاني في تذكيره وتأنيثه كقولك مررت بامرأة كريم أبوها ومن هذا قوله تعالى أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ولو أدخلت الالف واللام على الاهل لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما جاز أن يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة للاهل والاهل منتسبون الى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه فالقيام للاب وقد جعلته وصفا للرجل وانما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لان المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله أعلم (المسألة الثالثة) في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قولان (فالاول) قال ابن عباس يريدون اجعل علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فأجاب الله دعاءهم لان النبي عليه الصلاة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميرا لهم فكان الولي هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان النصير عتاب بن أسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز (الثاني) المراد واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا * قوله تعالى (الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا) واعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين انه لاعبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الآية كالدلالة على ان كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما أن يكون في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت وجب أن يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى أمر المقاتلين في سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان وبين ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر أولياءه والشيطان ينصر أولياءه ولاشك ان نصرة الشيطان لاوليائه أضعف من نصرة الله لاوليائه ألاترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة وأما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض اثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولاظلمهم والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال عليه يقال كاده يكيده اذا سعى في ايقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا للتأكيد لضعف كيده يعني انه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة * قوله تعالى (ألم تر الى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا الى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) هذه الآية صفة للمؤمنين او المنافقين فيه قولان (الاول) ان الآية نزلت في المؤمنين قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا الى المدينة ويلقون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا أيديكم فاني لم أومر بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلاة والزكاة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة وأمروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فأنزل الله هذه الآية واحتج الذاهبون الى هذا القول بأن الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المؤمنون فدل هذا على ان الآية نازلة في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم

خلاف ما كانوا يقولونه (القول الثانى) ان الآية نازلة فى حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بأن الآية مشتملة على امور تدل على انها مختصة بالمنافقين (فالاول) انه تعالى قال فى وصفهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية ومعلوم ان هذا الوصف لا يليق الا بالمنافق لان المؤمن لا يجوز أن يكون خوفه من الناس أزيد من خوفه من الله (والثانى) انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله ليس الا من صفة الكفار والمنافقين (الثالث) انه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته فى الدنيا أكثر من رغبته فى الآخرة وذلك من صفات المنافقين وأجاب القائلون بالقول الاول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو ان حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة فى هذه الآية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمنى لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لان القوم كانوا منكرين لذلك بل لاجل اسماع الله اياهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة فحينئذ يزول من قلبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوى فهذا ما فى تقرير هذين القولين والله أعلم والاولى حمل الآية على المنافقين لانه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك ان هذا من كلام المنافقين فاذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التى نحن فى تفسيرها ثم المعطوف فى المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيهم أيضا (المسألة الثانية) دلت الآية على ان ايجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على ايجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما فى العقول لان الصلاة عبارة عن التعظيم لامر الله والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك انهما مقدمان على الجهاد (المسألة الثالثة) قوله كخشية الله مصدر مضاف الى المفعول (المسألة الرابعة) ظاهر قوله أو أشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه وجوه من التأويل (الاول) المراد منه الابهام على المخاطب بمعنى انهم على احدى الصفتين من المساواة والشدة وذلك لان كل خوفين فأحدهما بالنسبة الى الآخر اما أن يكون أنقص أو مساويا او أزيد فبين تعالى بهذه الآية ان خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله بل بقى اما أن يكون مساويا أو أزيد فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب ابقاء الابهام فى هذين القسمين على المخاطب (الثانى) أن يكون أو بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله وأشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لان من هو أشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية من الله وزيادة (الثالث) ان هذا نظير قوله وأرسلناه الى مائة ألف او يزيدون يعنى ان من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا والله أعلم * ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم أن هؤلاء القائلين ان كانوا مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله لكن جزعا من الموت وحبا للحياة وان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم فى زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفى دعواه ثم قالوا لولا أخرتنا الى أجل قريب وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم أى هلا تركتنا حتى نموت بآجالنا ثم انه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الآخرة خير لوجوه (الاول) ان نعم الدنيا قليلة ونعم الآخرة كثيرة (والثانى) ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة (والثالث) ان نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره ونعم الآخرة صافية عن الكدورات (والرابع) ان نعم الدنيا مشكوكة فان أعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف يكون عاقبته فى اليوم الثانى ونعم الآخرة يقينية وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا الا أن هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى يظلمون

بالياء على انه راجع الى المذكورين فى قوله ألم تر الى الذين قيل والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ويؤكده التاء قوله قل متاع الدنيا قليل فان قوله قل يفيد الخطاب (المسألة الثانية) قالت المعتزلة الآية تدل على انهم يستحقون على طاعتهم الثواب والالما تحقق نفى الظلم وتدل على انه تعالى يصح منه الظلم وان كنا نقطع بأنه لا يفعل والالما صح التمدح به (المسألة الثالثة) قوله ولا يظلمون فتيلا أى لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا وقد مضى الكلام فيه * قوله تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة) والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة فاذا كان لا بد من الموت فبأن يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان أولى من أن لا يكون كذلك ونظير هذه الآية قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج فى كلام العرب هى القصور والحصون وأصلها فى اللغة من الظهور يقال تبرجت المرأة اذا أظهرت محاسنها والمشيدة المرتفعة وقرئ مشيدة قال صاحب الكشاف من شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الجص وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة وانما الشاعر قائلها * قوله تعالى (وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين فى سعادة الآخرة حكى عنهم فى هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الاولى وفى النظم وجه آخر وهو ان هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين فى الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان أصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان أصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) ذكروا فى الحسنة والسيئة وجوها (الاول) قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته فى جميع الامم قال تعالى وما أرسلنا فى قرية من نبى الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا أعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم حسنة يعنى الخصب ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا هذا من عند الله وان تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك (القول الثانى) المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضى والقول الاول هو المعتبر لان اضافة الخصب والغلاء الى الله وكثرة النعم وقلتها الى الله جائزة أما اضافة النصر والهزيمة الى الله غير جائزة لان السيئة اذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز اضافتها الى الله وأقول القول كما قال على مذهبه أما على مذهبنا فالكل داخل فى قضاء الله وقدره (المسألة الثانية) اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال ان الحسنات يذهبن السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يفيد العموم فى كل الحسنات وكذلك قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم فى كل السيئات ثم قال بعد ذلك قل كل من عند الله فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ولما ثبت بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصى داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصى من الله وهو المطلوب فان قيل المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه (الاول) اتفاق الكل على ان هذه الآية

نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما (الثاني) ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتني انما يقال أصبتها وليس في كلام العرب أصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا وأصابته سيئة بمعنى عمل معصية فعلى هذا لو كان المراد ماذكرتم لقال ان أصبتم حسنة (الثالث) لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا أجمع المفسرون على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا فالجواب عن الاول انكم تسلمون ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ والجواب عن الثاني انه يصح أن يقال أصابني توفيق من الله وعون من الله وأصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان منتفعا به في الآخرة فهو الطاعة وان كان منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ الاشتراك فزال السؤال فثبت ان ظاهر الآية يدل على ماذكرنا ومما يدل على ان المراد ليس الا ذلك ماثبت في بداءة العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل ماسواه فالممكن لذاته ان استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ماسوى الله ممكنا كان كل ماسوى الله مستندا الى الله وهذا الحكم لا يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكا أو جمادا أو فعلا للحيوان أو صفة للنبات فان الحكم لاستناد الممكن لذاته الى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على ان الحق ماذكره تعالى وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال تعالى فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل (المسألة الاولى) انه لما كان البرهان الدال على ان كل ماسوى الله مستند الى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء قال تعالى فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الآية دالة على صحة قولنا لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو انه تعالى ماخلقها وما أوجدها وذلك يبطل هذا التعجب فحصول هذا التعجب يدل على انه انما تحصل بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى واعلم ان هذا الكلام ليس الا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انها معارضة بالعلم (المسألة الثانية) قالت المعتزلة أجمع المفسرون على ان المراد من قوله لا يكادون يفقهون حديثا انهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذا الموضع وهذا يقتضي وصف القرآن بأنه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم منه أن يكون القرآن محدثا والجواب مرادكم بالقرآن ليس الا هذه العبارات ونحن لا ننازع في كونها محدثة (المسألة الثالثة) الفقه الفهم يقال أوتي فلان فقها ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقهه في التأويل أي فهمه ثم قال تعالى

(ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا) قال أبو علي الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى أضاف السيئة الى نفسه في الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله وأضافها في هذه الآية الى العبد بقوله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين قال وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤا فمن تعسك فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القرآن فان قيل فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما

وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة الى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها ولا بأنه أمر بها ولا بأنه رغب فيها فلا جرم انقطعت اضافة هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع ونحن نقول هذه الآية دالة على ان الايمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية انما قلنا ان الآية دالة على ذلك لان الايمان حسنة وكل حسنة فمن الله انما قلنا ان الايمان حسنة لان الحسنة هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك ان الايمان كذلك فوجب أن يكون حسنة لانهم اتفقوا على ان قوله ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله المراد به كلمة الشهادة وقيل في قوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان قيل هو لا اله الا الله فثبت ان الايمان حسنة وانما قلنا ان كل حسنة من الله لقوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وقوله ما أصابك من حسنة يفيد العموم في جميع الحسنات ثم حكم على كلها بأنها من الله فيلزم من هاتين المقدمتين أعني ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بأن الايمان من الله فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الايمان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه الى معرفة حسنه والى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائع مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باختيار نفسه أوجد الايمان ولا مدخل لقدرة الله واعانته في نفس الايمان فكان الايمان منقطعا عن الله في كل الوجوه فكان هذا مناقضا لقوله ما أصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الآية ان الايمان من الله والخصوم لا يقولون به فصاروا محجوجين في هذه المسألة ثم اذا أردنا أن نبين ان الكفر أيضا من الله قلنا فيه وجوه (الاول) ان كل من قال الايمان من الله قال الكفر من الله فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لاجماع الامة (الثاني) ان العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر اما أن تكون صالحة لايجاد الايمان أو لا تكون فان كانت صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يعود القول في ان ايمان العبد منه وان لم تكن صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يكون القادر على الشئ غير قادر على ضده وذلك عندهم محال ولان على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت أنه لما لم يكن الايمان منه وجب أن لا يكون الكفر منه (الثالث) انه لما لم يكن العبد موجدا للايمان فبأن لا يكون موجدا للكفر أولى وذلك لان المستقل بايجاد الشئ هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا نرى في الدنيا عاقلا الا ويريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الايمان والمعرفة والحق وان أحدا من العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ فاذا كان العبد موجد الافعال نفسه وهو لا يقصد الا تحصيل العلم الحق المطابق وجب أن لا يحصل في قلبه الا الحق فاذا كان الايمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بايجاده فبأن يكون الجهل الذي ما أراده وما قصد تحصيله وكان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك أولى والحاصل ان الشبهة في أن الايمان واقع بقدرة العبد أشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته فلما بين تعالى في الايمان انه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرناه فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الآية على مذهب امامنا اما ما احتج الجبائي به على مذهبه من قوله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فالجواب عنه من وجهين (الاول) انه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين أضاف المرض الى نفسه والشفاء الى الله فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء بل انما فصل بينهما رعاية الادب فكذا ههنا فانه يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والصبيان والخنافس فكذا ههنا (الثاني) أكثر المفسرين قالوا في تفسير قول ابراهيم هذا ربي انه ذكره استفهاما على سبيل الانكار كأنه قال أهذا ربي فكذا ههنا كأنه قيل الايمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا انه ليس واقعا منه بل من الله فهذا الكفر ما قصده وما أراده وما رضي به البتة أفيدخل في العقل أن يقال انه وقع به فانا بينا ان الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الايمان والسيئة يدخل فيها الكفر أما قراءة من قرأ فمن تعسك فنقول

ان صح انه قرأ بهذه الآية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك فالمراد ان من حمل الآية على انها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الانكار هذا الكلام لانه لما أضاف السيئة اليهم في معرض الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد انها غير مضافة اليهم فذكر هذا القائل قوله فمن نفسك لا على اعتقاد انه من القرآن بل لاجل انه يجرى مجرى التفسير لقولنا انه استفهام على سبيل الانكار ومما يدل دلالة ظاهرة على ان المراد من هذه الآيات اسناد جميع الامور الى الله تعالى قوله تعالى بعد هذه الآية وأرسلناك للناس رسولا يعنى ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك فى أداء الرسالة وتبليغ الوحى فأما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله ونظيره قوله تعالى ليس لك من الامر شئ وقوله انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء فهذا جملة ما خطر بالبال فى هذه الآية والله أعلم بأسرار كلامه ثم انه تعالى أكد هذا الذى قلناه فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) والمعنى ان من أطاع الرسول لكونه رسولا مبلغا الى الخلق أحكام الله فهو فى الحقيقة ما أطاع الا الله وذلك فى الحقيقة لا يكون الا بتوفيق الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا فان من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق فان أحدا من الخلق لا يقدر على ارشاده واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الامر كما ذكرنا فانك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين فى مجلس واحد ثم ان أحدهما يزداد ايمانا على ايمان عند سماعه والآخر يزداد كفرا على كفر عند سماعه ولوان المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ولوان المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محبا فمن تأمل للبرهان القاطع الذى ذكرناه فى انه لابد من اسناد جميع الممكنات الى واجب الوجود ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذى ذكرناه ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره فليجعل واقعته من أدل الدلائل على انه لا تحصل الهداية الا بخلق الله من جهة ان مع العلم بمثل هذا الدليل ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل فى قلبه هذا الاعتقاد عرف انه ليس ذلك الا بأن الله صده عنه ومنعه منه بقى فى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله من يطع الرسول فقد أطاع الله من أقوى الدلائل على انه معصوم فى جميع الاوامر والنواهى وفى كل ما يبلغه عن الله لانه لو أخطأ فى شئ منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضا وجب أن يكون معصوما فى جميع أفعاله لانه تعالى أمر بمتابعته فى قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الآتى بمثل ذلك الفعل مطيعا لله فى قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد له فى جميع أقواله وفى جميع أفعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله (المسألة الثانية) قال الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة فى باب فرض الطاعة للرسول ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف الله به عباده فى باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الابواب فى القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا فى القرآن فحينئذ لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان الرسول واذا كان الامر كذلك لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله هذا معنى كلام الشافعى (المسألة الثالثة) قوله من يطع الرسول فقد أطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله البتة وذلك لان طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا تكون الا طاعة لله فكانت الآية دالة على انه لا طاعة لاحد الا لله * قال مقاتل فى هذه الآية ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول من أحبنى فقد أحب الله ومن أطاعنى فقد أطاع الله فقال المنافقون لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله ويريد أن نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى فأنزل الله هذه الآية واعلم أنا بينا كيفية دلالة الآية على انه لا طاعة البتة للرسول وانما الطاعة لله أما قوله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ففيه قولان (أحدهما) ان المراد من التولى هو التولى بالقلب يعنى يا محمد حكمك على الظواهر أما البواطن فلا تتعرض لها

(والثانى)

(والثانى) ان المراد به التولى بالظاهر ثم ههنا فى قوله فما أرسلناك عليهم حفيظا قولان (الاول) معناه فلا ينبغى أن تغتم بسبب ذلك التولى وان تحزن فما أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصى والسبب فى ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن (الثانى) ان المعنى فما أرسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولى وهو كقوله لا اكراه فى الدين ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد قال الله تعالى (ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذى تقول والله يكتب ما يبيتون فاعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا) أى ويقولون اذا أمرتهم بشئ طاعة بالرفع أى أمرنا وشأننا طاعة ويجوز النصب بمعنى أطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم كيف أصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كانه قال أمرى وشأنى حمد الله واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل وأما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها فاذا برزوا من عندك أى خرجوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذى تقول وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الزجاج كل أمر تفكروا فيه كثيرا وتأملوا فى مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا أمر مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفى اشتقاقه وجهان (الاول) ان أصلح الاوقات للفكر أن يجلس الانسان فى بيته فى الليل فهناك تكون الخواطر اخلى والشواغل أقل فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون فى البيت والغالب انه انما يستقصى فى الافكار فى الليل لاجرم سمى الفكر المستقصى مبيتا قال الاخفش العرب اذا أرادوا قرض الشعر بالغوا فى التفكر فيه فسموا التفكر فيه المستقصى بالفكر فى تقرير بيوت الشعر (المسألة الثانية) انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت وفى هذا التخصيص وجهان (أحدهما) انه تعالى ذكر من علم انه يبقى على كفره ونفاقه فأما من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم (والثانى) ان هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم فى التبييت وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلاجرم لم يذكروا (المسألة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحمزة بيت طائفة بادغام التاء فى الطاء والباقون بالاظهار أما من أدغم فله فيه وجهان (الاول) قال الفراء جزموا لكثرة الحركات فلما سكنت التاء أدغمت فى الطاء (والثانى) ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد فالتقارب الذى بينها يجريها مجرى الامثال فى الادغام ومما يحسن هذا الادغام ان الطاء تزيد على التاء بالاطباق فحسن ادغام الانقص صوتا فى الازيد صوتا أما من لم يدغم فعلته انهما حرفان من مخرجين فى كلمتين متفاصلتين فوجب ابقاء كل واحد منهما بحاله (المسألة الرابعة) قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتأنيث لان تأنيث الطائفة غير حقيقى ولانها فى معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طائفة أى زورت وزينت خلاف ما قلت وما أمرت به أو خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة لانهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين (أحدهما) ان معناه ينزل اليك فى كتابه (والثانى) يكتب ذلك فى صحائف أعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم وانما أمر الله بستر أمر المنافقين الى أن يستقيم أمر الاسلام ثم قال وتوكل على الله فى شأنهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم منهم وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المشركين فى ابتداء الاسلام ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة فورود الامر بعد ذلك بالجهاد لا يكون ناسخا له * قوله تعالى (افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون كونه محقا فى ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون انه مفتر متخرص فلاجرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا فى الدلائل الدالة على صحة نبوته فقال

أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) التدبير والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور وادبارها ومنه قوله الام تدبروا اعجاز امور قد ولت صدورها ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من أمري ما استدبرت اي لو عرفت في صدر امري ما عرفت من عاقبته (المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر الآية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد من ثلاثة أوجه (أحدها) فصاحته (وثانيها) اشتماله على الاخبار عن الغيوب (والثالث) سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه الآية ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه (الاول) قال أبو بكر الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر ذلك علمنا ان ذلك ليس الا باعلام الله تعالى (والثاني) وهو الذي ذهب اليه أكثر المتكلمين ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله فان قيل أليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله تعالى لا تدركه الابصار وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك لنسألنهم أجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شئ منها البتة (الوجه الثالث) في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من أوله الى آخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلابد وأن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه المعجز من عند الله تعالى وضرب القاضي لهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شئ من تلك الحروف خلل ونقصان حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا (المسألة الثالثة) دلت الآية على ان القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم لانه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ولا أن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك (المسألة الرابعة) دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لانه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته واذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال فبان يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته الى الاستدلال كان أولى (المسألة الخامسة) قال أبو علي الجبائي دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لان قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والاختلاف والتفاوت شئ واحد فاذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهذا يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعلا لله والجواب ان قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت في انه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره فان فعل غيره

لايقع على وفق مشيئته على الاطلاق * قوله تعالى (واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الاقليلا) اعلم انه تعالى حكى عن المنافقين فى هذه الآية نوعا آخر من الاعمال الفاسدة وهو انه اذا جاءهم الخبر بأمر من الامور سواء كان ذلك الامر من باب الامن أو من باب الخوف أذاعوه وأفشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه (الاول) ان مثل هذه الارجافات لاتنفك عن الكذب الكثير (والثانى) انه ان كان ذلك الخبر فى جانب الامن زادوا فيه زيادات كثيرة فاذا لم توجد تلك الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء فى صدق الرسول عليه السلام لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول وان كان ذلك فى جانب الخوف تشوش الامر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده فى الحيرة والاضطراب فكانت تلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه (الوجه الثالث) وهو ان الارجاف سبب لتوفير الدواعى على البحث الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لايوافق مصلحة المدينة (الرابع) ان العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار وكان كل واحد من الفريقين فى اعداد آلات الحرب وفى انتهاز الفرصة فيه فكل ما كان أمنا لاحد الفريقين كان خوفا للفريق الثانى فان وقع خبر الامن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل الخبر فى أسرع مدة الى الكفار فأخذوا فى التحصن من المسلمين وفى الاحتراز عن استيلائهم عليهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا فى ذلك وزادوا فيه وألقوا الرعب فى قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا ان ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ولما كان الامر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير ومنعهم منه واعلم ان قوله أذاعوه وأذاع به لغتان ثم قال تعالى ولوردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى أولى الامر قولان (أحدهما) الى ذوى العلم والرأى منهم (والثانى) الى امراء السرايا وهؤلاء رجحوا هذا القول على الاول قالوا لان أولى الامر الذين لهم أمر على الناس وأهل العلم ليسوا كذلك انما الامراء هم الموصوفون بأن لهم أمرا على الناس وأجيب عنه بأن العلماء اذا كانوا عالمين بأوامر الله ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولى الامر من هذا الوجه والذى يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فأوجب الحذر بانذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى اطلاق اسم أولى الامر عليهم (المسألة الثانية) الاستنباط فى اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه وأصله من النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر أول ما تحفر والنبط انما سموا انباطا لاستنباطهم الماء من الارض (المسألة الثالثة) فى قوله الذين يستنبطونه منهم قولان (الاول) أنهم هم أولئك المنافقون المذيعون والتقدير ولو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الامن والخوف الى الرسول والى أولى الامر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم اى من جانب الرسول ومن جانب أولى الامر (القول الثانى) انهم طائفة من أولى الامر والتقدير ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول والى أولى الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من أولى الامر وذلك لان أولى الامر فريقان بعضهم من يكون مستنبطا وبعضهم من لايكون كذلك فقوله منهم يعنى لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولى الامر فان قيل اذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى أولى الامر هم المنافقون فكيف جعل أولى الامر منهم فى قوله والى أولى الامر منهم قلنا انما جعل أولى الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم يؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله مافعلوه الا قليل منهم والله أعلم (المسألة الرابعة) دلت هذه الآية على ان القياس حجة فى الشرع وذلك

لان قوله الذين يستنبطونه منهم صفة لاولى الامر وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الامن أو الخوف أن يرجعوا فى معرفته اليهم ولا يخلوا اما أن يرجعوا اليهم فى معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها أولا مع حصول النص فيها والاول باطل لان على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لان من روى النص فى واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت ان الله أمر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما أمر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط أو داخل فيه فوجب أن يكون حجة اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على أمور (أحدها) ان فى أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط (وثانيها) ان الاستنباط حجة . (وثالثها) ان العامى يجب عليه تقليد العلماء فى أحكام الحوادث (ورابعها) ان النبى صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى أمر بالرد الى الرسول والى أولى الامر ثم قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص أولى الامر بذلك دون الرسول وذلك يوجب ان الرسول وأولى الامر كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين يستنبطونه منهم هم أولو الامر بل المراد منهم المنافقون المذيعون على ما روينا هذا القول فى تفسير الآية سلمنا ان المراد بالذين يستنبطونه منهم أولو الامر لكن هذه الآية انما نزلت فى شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه فى الوقائع الشرعية فان قيس أحد البابين على الآخر كان ذلك اثباتا للقياس الشرعى بالقياس الشرعى وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط فى الاحكام الشرعية داخل تحت الآية فلم قلتم انه يلزم أن يكون القياس حجة بيانه انه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص أو المراد منه استخراج الاحكام من البراءة الاصلية أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعى داخل فى الآية لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فأخبر تعالى فى هذه الآية أنه يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع فى مثل هذا القياس انما النزاع فى ان القياس الذى يفيد الظن هل هو حجة فى الشرع أم لا والجواب (أما السؤال الاول) فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلموه لان عطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستكره (وأما السؤال الثانى) فمدفوع لوجهين (الاول) ان قوله واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف عام فى كل ما يتعلق بالحروب وفى ما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لان الامن والخوف حاصل فى كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس فى الآية ما يوجب تخصيصها بأمر الحروب (الثانى) هب ان الامر كما ذكرتم لكن تعرف احكام الحروب بالقياس الشرعى ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعى فى سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق ألا ترى ان من قال القياس حجة فى باب البيع لا فى باب النكاح لم يلتفت اليه فكذا ههنا (واما السؤال الثالث) وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية او على تركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هو ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا يسمى استنباطا البتة (وأما السؤال الرابع) وهو قوله ان هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعى لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين (الاول) ان القياس الشرعى عندنا يفيد العلم وذلك لان بعد ثبوت ان القياس حجة نقطع بأنه مهما غلب على الظن ان حكم الله فى الاصل معلل بكذا ثم غلب على الظن ان ذلك المعنى قائم فى الفرع فههنا يحصل ظن ان حكم الله فى الفرع مساو لحكمه فى الاصل وعند هذا الظن نقطع بأنه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان الظن واقع فى طريق الحكم وأما الحكم فمقطوع به وهو يجرى مجرى ما اذا قال الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان فى الواقعة الفلانية حكمى كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم

(والثانى)

(والثانى) وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم فى جواز الشهادة وأجمعنا على ان عند الظن تجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم والله أعلم ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل (المسألة الاولى) ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله أذاعوا وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه وقال آخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه لا يمكن أن تزيد على هذه الثلاثة لان الآية متضمنة للاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة ويصح صرف الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال محتمل (أما القول الاول) فالتقدير واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به الا قليلا فأخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما أخرجهم فى قوله بيت طائفة منهم غير الذى تقول (والقول الثانى) الاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم يعنى لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا القليل قال الفراء والمبرد القول الاول أولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضى ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ فى البلادة والجهالة هو الذى لا يعرفه ويمكن أن يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط فى جميع الاحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق كما ذكره الفراء والمبرد (القول الثالث) انه متعلق بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه الى الشئ البعيد عنه واعلم أن هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل والرحمة بشئ خاص وفيه وجهان (الاول) وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية انزال القرآن وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا القليل منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم انزال القرآن ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم (الوجه الثانى) ما ذكره أبو مسلم وهو ان المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذين عناهما المنافقون بقولهم فأفوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهم أهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة فى الدنيا فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولاجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا بل الامر فى كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا أصح الوجوه وأقربها الى التحقيق (المسألة الثانية) دلت الآية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته والا ما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة فى انه يجب على الله رعاية الاصلح فى الدين أجاب الكعبى عنه بأن فضل الله ورحمته عامان فى حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة فى الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل * قوله تعالى (فقاتل فى سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا) اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب فى الآيات المتقدمة وذكر فى المنافقين قلة رغبتهم فى الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم فى تثبيط المسلمين عن الجهاد عاد فى هذه الآية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل فى سبيل الله وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) الفاء فى قوله فقاتل

بماذا تتعلق فيه وجوه (الاول) انها جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان أردت الفوز فقاتل (الثاني) أن يكون متصلا بقوله ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله (والثالث) أن يكون متصلا بمعنى ماذكر من قصص المنافقين والمعنى ان من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت الى أفعالهم بل قاتل (المسألة الثانية) دلت الآية على ان الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها فكره بعض الناس أن يخرجوا فنزلت هذه الآية فخرج وما معه الا سبعون رجلا ولم يلتفت الى أحد ولو لم يتبعوه لخرج وحده (المسألة الثالثة) دلت الآية على انه صلى الله عليه وسلم كان أشجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يأمره بذلك الا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به أبو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكاة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل أمر من الامور الا بقضاء الله سهل ذلك عليه ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف قرئ لا تكلف بالجزم على النهي ولا نكلف بالنون وكسر اللام أي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها (المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله انتصاب قوله نفسك على مفعول مالم يسم فاعله (المسألة الثالثة) دلت الآية على انه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا أديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك واعلم أن الجهاد في حق غير الرسول من فروض الكفايات فما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله والله يعصمك من الناس وبدليل قوله ههنا عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد وان كان وحده ثم قال تعالى وحرض المؤمنين والمعنى ان الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو الجهاد وتحريض الناس في الجهاد فان أتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شئ ثم قال عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا وفيه مسائل (المسألة الاولى) عسى حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع وذلك على الله محال والجواب عنه ان عسى معناها الاطماع وليس في الاطماع انه شك أو يقين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب (المسألة الثانية) الكف المنع والبأس أصله المكروه يقال ما عليك من هذا الامر بأس أي مكروه ويقال بئس الشئ هذا اذا وصف بالرداءة وقوله بعذاب بئيس أي مكروه والعذاب قد يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من بأس الله فلما أحسوا بأسنا فلما رأوا بأسنا قال المفسرون عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا وقد كف بأسهم فقد بدا لابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله أشد بأسا وأشد تنكيلا يقال نكلت فلانا اذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشئ اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وقال في السرقة بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا خافه ولم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الآية دالة على ان عذاب الله وتنكيله أشد من عذاب غيره ومن تنكيله وأقل الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الآخرة وعذاب غير الله قد يخلص الله منه وعذاب الله لا يقدر أحد على التخلص منه وأيضا عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن

* قوله تعالى (من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على شئ مقيتا) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها (الاول) ان الله تعالى أمر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد والجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي عليه الصلاة والسلام للامة

على الجهاد وتحريضه امنه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى فى هذه الآية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان انه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرا عظيما (الثانى) انه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا أمره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين فى هذه الآية انهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع اليهم من طاعتهم خير كثير فكأنه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن من عصيانهم عتاب لك وان أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب فكان هذا ترغيبا من الله لرسوله فى أن يجتهد فى تحريض الامة على الجهاد والسبب فى انه عليه السلام كان يرجع اليه عند طاعتهم أجر عظيم وما كان يرجع اليه عن معصيتهم شئ من الوزر هو انه عليه السلام بذل الجهد فى ترغيبهم فى الطاعة وما رغبهم البتة فى المعصية فلاجرم يرجع اليه من طاعتهم أجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر (الثالث) يجوز أن يقال انه عليه الصلاة والسلام لما كان يرغبهم فى القتال ويبالغ فى تحريضهم عليه فكان بعض المنافقين يشفع الى النبى صلى الله عليه وسلم فى أن يأذن لبعضهم فى التخلف عن الغزو فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة طاعة الله فأما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة (الرابع) يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبا فى الجهاد الا انه لم يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا فى اقامة الطاعة فرغب الله تعالى فى مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها (المسألة الثانية) الشفاعة مأخوذة من الشفع وهو أن يصير الانسان نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها اذا عرفت هذا فنقول فى الشفاعة المذكورة فى الآية وجوه (الاول) ان المراد منها تحريض النبى صلى الله عليه وسلم اياهم على الجهاد وذلك لانه اذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعا لهم فى تحصيل الاغراض المتعلقة بالجهاد وأيضا فالتحريض على الشئ عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك يجرى مجرى الشفاعة (الثانى) ان المراد منه ماذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر فى أن يأذن له الرسول عليه الصلاة والسلام فى التخلف عن الجهاد او المراد به ان بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر عند مؤمن ثالث فى أن يحصل له ما يحتاج اليه من آلات الجهاد (الثالث) نقل الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنه ما معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا هى أن يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك ايذائهم (الرابع) قال مقاتل الشفاعة الى الله انما تكون بالدعا واحتج بما روى أبو الدرداء ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ذلك ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب وأما الشفاعة السيئة فهى ما روى ان اليهود كانوا اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام هو الموت فسمعت عائشة رضى الله عنها فقالت عليكم السام واللعنة أتقولون هذا للرسول فقال صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت عليكم فنزلت هذه الآية (الخامس) قال الحسن ومجاهد والكلبى وابن زيد المراد هو الشفاعة التى بين الناس بعضهم لبعض فما يجوز فى الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما لا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر وان لم يشفع لان الله تعالى يقول من يشفع ولم يقل ومن يشفع ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام اشفعوا تؤجروا وأقول هذه الشفاعة لابد وأن يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الآية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل بالوجهين الاولين فأما الوجوه الثلاثة الاخيرة فان كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل والا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين فى اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ (المسألة الثالثة) قال أهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته

أى حظين وهو مأخوذ من قولهم كفلت البعير وأكفلته اذا أدرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما
قيل كفلت البعير وأكفلته لانه لم يستعمل كل الظهر وانما استعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر لا يقال
هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله وكذا القول فى النصيب فان افردت فلا تقل له كفل
ولا نصيب فان قيل لم قال فى الشفاعة الحسنة يكن له نصيب منها وقال فى الشفاعة السيئة يكن له كفل منها
وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذى عليه يكون اعتماد الناس وانما يقال
كفل البعير لانك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة وحميت الراكب بدنه بذلك الكساء عن
ارتكاس ظهر البعير فيتأذى به ويقال للضامن كفيل وقال عليه الصلاة والسلام أنا وكافل اليتيم كهاتين
فثبت ان الكفل هو النصيب الذى عليه يعتمد الانسان فى تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه
اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها أى يحصل له منها نصيب يكون ذلك
النصيب ذخيرة له فى معاشه ومعاده والمقصود حصول ضد ذلك فبشرهم بعذاب أليم والغرض منه التنبيه
على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى ثم قال تعالى
وكان الله على كل شىء مقيتا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) فى المقيت قولان (الاول) المقيت القادر
على الشىء وأنشدوا للزبير بن عبد المطلب

وذى ضغن كففت النفس عنه * وكنت على اساءته مقيتا

وقال آخر

ليت شعرى وأشعرن اذا ما * قربوها منشورة ودعيت
ألى الفضل أم على اذا حو * سبت انى على الحساب مقيت

وأنشد النضر بن شميل

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة * فانى على ما ساءهم لمقيت

(الثانى) المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشىء
هو القوت وهو الذى لا فضل له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذى يعطى الشىء على قدر الحاجة ثم قال
القفال رحمه الله وأى المعنيين كان فالتأويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من
الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينتقص بسبب ما يصل الى
الشافع شىء من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثانى انه تعالى حافظ الاشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شىء من
أحوالنا فهو عالم بأن الشافع يشفع فى حق أو فى باطل حفيظ عليه فيجازى كلا بما علم منه (المسألة الثانية)
انما قال وكان الله على كل شىء مقيتا تنبيها على أن كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من
الازل وليست صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير أن قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا يدل
على انه كان حاصلا من الازل الى الابد * قوله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ان الله
كان على كل شىء حسيبا) فى النظم وجهان (الاول) انه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضا بأن
الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا أنتم أيضا راضين بها فقوله واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها
كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها (الثانى) ان الرجل فى الجهاد كان يلقاه الرجل فى دار الحرب
أو ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله المؤمن عنه
وأمرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام أو أزيد فانه ان كان
كافرا لا يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام أما ان كان مسلما وقتله ففيه أعظم المضار
والمفاسد وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) التحية تفعلة من حييت وكان فى الاصل تحيية مثل التوصية
والتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل فى ذوات الاربعة نحو قوله وتصلية جحيم فثبت أن التحية أصلها
التحيية ثم أدغموا الياء فى الياء (المسألة الثانية) اعلم أن عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقى بعضهم

أيضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله فلما جاء الاسلام أبدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلى التحيات لله أى السلام من الآفات لله والاشعار ناطقة بذلك قال عنترة حييت من طلل تقادم عهده وقال آخر * انا محيوك يا سلمى فحيينا واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك أتم وأكمل من قوله حياك الله وبيانه من وجوه (الاول) ان الحى اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك أتم وأكمل من قوله حياك الله (الثانى) ان السلام اسم من أسماء الله تعالى فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده أكمل من قوله حياك الله (الثالث) ان قول الانسان لغيره السلام عليك فيه بشارة بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا أكمل ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والاحاديث والمعقول أما القرآن فمن وجوه (الاول) اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن فى اثنى عشر موضعا (أولها) انه تعالى كانه سلم عليك فى الازل ألا ترى انه قال فى وصف ذاته الملك القدوس السلام (وثانيها) انه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه وسلم (وثالثها) سلام عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل أمر سلام هى حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه الصلاة والسلام خاف على أمته أن يصيروا مثل أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام فقال الله لا تهتم لذلك فانى وان أخرجتك من الدنيا الا انى جعلت جبريل خليفة لك ينزل الى أمتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام منى (ورابعها) سلام عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى اليك (وخامسها) سلم عليك على لسان محمد فقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هدى الله الى الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا (وسادسها) أمر محمدا صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم (وسابعها) أمر أمة محمد بالتسليم عليك قال واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها (وثامنها) سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول فى أذن المسلم السلام يقرئك السلام ويقول أجبنى فانى مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت للبشير منى هدية ولا هدية أعز من روحى فاقبض روحى هدية لك (وتاسعها) السلام من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى وأما ان كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين (وعاشرها) سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم (والحادى عشر) اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار (والثانى عشر) السلام من الله من غير واسطة وهو قوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى على تجلى نور الخالق (الوجه الثانى) من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام ان أشد الاوقات حاجة الى السلامة والكرامة ثلاثة أوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما أكرم يحيى عليه السلام فانما أكرمه بأن وعده السلام فى هذه الاوقات الثلاثة فقال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر أيضا ذلك فقال والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا (الوجه الثالث) انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال ان الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يروى فى التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا قالوا السام

عليك فحزن الرسول عليه السلام لهذا المعنى فبعث الله جبريل عليه السلام وقال ان كان اليهود يقولون السام عليك فأنا أقول من سرادقات الجلال السلام عليك وأنزل قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي الى قوله وسلموا تسليما وأما مايدل من الاخبار على فضيلة السلام فماروى ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت في غمار الناس فأول ما سمعت منه يا أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام وأما مايدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه (الاول) قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا حياك الله وللملوك أن يقولوا انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض أن يقولوا السلام عليك ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها (الثاني) ان السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبليات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعي في تحصيل النفع (الثالث) ان الوعد بالنفع بقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر أما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام أفضل أنواع التحية (المسألة الثالثة) من الناس من قال من دخل دارا وجب عليه أن يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه (الاول) قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها وقال عليه الصلاة والسلام أفشوا السلام والامر للوجوب (الثاني) ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه لا يعلم انه يطلبه لخير أو لشر فاذا قال السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف وازالة الضرر عن المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فوجب أن يكون السلام واجبا (الثالث) ان السلام من شعائر أهل الاسلام واظهار شعائر الاسلام واجب وأما المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول ابن عباس والنخعي وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه (الاول) قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها (الثاني) ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام (المسألة الرابعة) منتهى الامر في السلام أن يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا بأحسن منها أو ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء أعادها في الجواب روى ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وآخر قال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث فقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال عليه الصلاة والسلام وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فقال الرجل نقصتني فأين قول الله فحيوا بأحسن منها فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت (المسألة الخامسة) المبتدئ يقول السلام عليك والمجيب يقول وعليكم السلام هذا هو الترتيب الحسن والذي خطر ببالي فيه انه اذا قال السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله وهذا يطابق قوله هو الاول والآخر وأيضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى أن يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو خالف المبتدي فقال وعليكم السلام فقد خالف السنة فالاولى للمجيب أن يقول وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله فهذا لا ينبغي أن يترك الاختتام بذكر الله (المسألة السادسة) ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليكم قال تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال عن يحيى وسلام عليه وقال عن

محمد صلى الله عليه وسلم وقل الحمد لله وسلام على عباده وقال عن الملائكة والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال عن رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقال فقل سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فأرسل معنا بنى اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى عليه السلام والسلام على يوم ولدت ويوم أموت فثبت ان الكل جائز واما فى التحليل من الصلاة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا فى سائر المواضع ان التنكير أفضل أم التعريف فقيل التنكير أفضل ويدل عليه وجوه (الاول) ان لفظ السلام على سبيل التنكير كثير فى القرآن فكان أفضل (الثانى) ان كل ما ورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ما عددناه فى الآيات وأما بالالف واللام فانما ورد فى تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه الصلاة والسلام والسلام على (والثالث) وهو المعقول ان لفظ السلام بالالف واللام يدل على أصل الماهية والتنكير يدل على أصل الماهية مع وصف الكمال فكان هذا أولى (المسألة السابعة) قال صلى الله عليه وسلم السنة أن يسلم الراكب على الماشى وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد وأقول أما الاول فلوجهين (أحدهما) ان الراكب أكثر هيبة فسلامه يفيد زوال الخوف (والثانى) ان التكبر به أليق فأمر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر وأما أن القائم يسلم على القاعد فلانه هو الذى وصل اليه فلا بد وأن يفتتح هذا الواصل الموصول بالخير (المسألة الثامنة) السنة فى السلام الجهر لانه أقوى فى ادخال السرور فى القلب (المسألة التاسعة) السنة فى السلام الافشاء والتعميم لان فى التخصيص ايحاشا (المسألة العاشرة) والمصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم قال عليه الصلاة والسلام اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر (المسألة الحادية عشر) قال أبو يوسف من قال لآخر اقرأ فلانا عنى السلام وجب عليه أن يفعل (المسألة الثانية عشر) اذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله (المسألة الثالثة عشر) اذا دخلت بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه (الاول) انك تسلم من الله على نفسك (والثانى) انك تسلم على من فيه من مؤمنى الجن (والثالث) انك تطلب السلامة ببركة السلام ممن فى البيت من الشياطين والمؤذيات (المسألة الرابعة عشر) السنة أن يكون المبتدى بالسلام على الطهارة وكذا المجيب روى ان واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان فى قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام (المسألة الخامسة عشر) السنة اذا التقى انسانان أن يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع (المسألة السادسة عشر) لنذكر المواضع التى لا يسلم فيها وهى ثمانية (الاول) روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يبدأ اليهودى بالسلام وعن أبى حنيفة انه قال لا يبدأ بالسلام فى كتاب ولا فى غيره وعن أبى يوسف لا تسلم عليهم ولا تصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء فى ابتداء السلام عليهم اذا دعت الى ذلك حاجة وأما اذا سلموا علينا فقال أكثر العلماء ينبغى أن يقال وعليك والاصل فيه انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول السام عليك فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم فجرت السنة بذلك ثم ههنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن يجوز أن يقال للكافر وعليكم السلام لكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار وعن الشعبى انه قال لنصرانى وعليكم السلام ورحمة الله فقيل له فيه فقال أليس فى رحمة الله يعيش (الثانى) اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغى أن يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا بأس ولو اقتصروا على الاشارة كان أحسن (الثالث) اذا دخل الحمام فرأى الناس متزرين يسلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم (الرابع) الاولى ترك السلام على القارى لانه اذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا

برواية الحديث ومذاكرة العلم (الخامس) لا تسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها
(السادس) قال أبو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني ومطير الحمام وفي معناه كل من كان
مشتغلا بنوع معصية (السابع) لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر على الرسول عليه
الصلاة والسلام رجل وهو يقضي حاجته فسلم عليه فقام الرسول عليه الصلاة والسلام الى الجدار فتيمم
ثم رد الجواب وقال لولا أني خشيت أن تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما أجبتك اذا رأيتني على
مثل هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت علي لم أرد عليك (الثامن) اذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته
فان حضر أجنبية هناك لم يسلم عليهما (المسألة السادسة عشر) في أحكام الجواب وهي ثمانية (الاول)
رد الجواب واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ولان ترك الجواب اهانة
وضرر وحرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم
روح القدس وردت عليه الملائكة (الثاني) رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن
الباقين والاولى للكل أن يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه (الثالث) انه واجب على الفور
فان أخر حتى انقضى الوقت فان أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا (الرابع)
اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة أيضا واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها
أو ردوها (الخامس) اذا قال السلام عليكم فالواجب أن يقول وعليكم السلام الا ان السنة أن يزيد
فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله فحيوا بأحسن منها أما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
فظاهر الآية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام (السادس) روي عن أبي حنيفة رضي
الله عنه انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير (السابع) ان سلمت المرأة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد
الجواب عليها تهمة أو فتنة لم يجب الرد بل الاولى أن لا يفعل (الثامن) حيث قلنا انه لا يسلم فلو سلم لم يجب
عليه الرد لانه أتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه (المسألة السابعة عشر) اعلم أن لفظ التحية
على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع أنواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول
قال أبو حنيفة رضي الله عنه من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها فاذا أثيب منها
فلا رجوع فيها وقال الشافعي رضي الله عنه له الرجوع في حق الولد وليس له الرجوع في حق الاجنبي
احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على صحة قول أبي حنيفة فان قوله واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها
أو ردوها يدخل فيه التسليم ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يحصل مقابلا بالاحسن فاذا لم يثبت
الوجوب فلا أقل من الجواز وقال الشافعي هذا الامر محمول على الندب بدليل انه لو أثيب بما هو أقل منه
سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الآية يقتضي ان يأتي بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روى
ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها
الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في أن هبة الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها
ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسائل (المسألة الاولى) في الحسيب قولان (الاول)
انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المؤاكل والمشارب والمجالس (الثاني)
انه بمعنى الكافي في قولهم حسبي كذا أي كافي ومنه قوله تعالى حسبي الله (المسألة الثانية) المقصود منه
الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما
قتله طمعا منه في سلبه فالله تعالى زجر عن ذلك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها
واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا أي هو محاسبكم على كل أعمالكم
وكاف في ايصال جزاء أعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة
العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها ثم قال تعالى (الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب
فيه ومن أصدق من الله حديثا) في الآية مسائل (المسألة الاولى) في كيفية النظم وجهان (الاول)

انا بينا ان المقصود من قوله واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها أن لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى أكد ذلك بالوعيد فى قوله ان الله كان على كل شئ حسيبا ثم بالغ فى تأكيد ذلك الوعيد بهذه الآية فبين فى هذه الآية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط وكقوله فى طه اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا فى هذه الآية بين انه يجب فى حكمه وحكمته أن يجمع الاولين والآخرين فى عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد شديد (الثانى) كانه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الله الذى لا اله الا هو انما تنكشف بواطن الخلق للخلق فى يوم القيامة (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو اما خبر للمبتدأ واما اعتراض والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول لم لم يقل ليجمعنكم فى يوم القيامة والجواب من وجهين (الاول) المراد ليجمعنكم فى الموت أو القبور الى يوم القيامة (الثانى) التقدير ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه (المسألة الرابعة) قال الزجاج يجوز أن يقال سميت القيامة قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز أيضا أن يقال سميت بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال صاحب الكشاف القيام القيامة كالطلاب والطلابة (المسألة الخامسة) اعلم أن ظاهر الآية يدل على انه تعالى أثبت ان القيامة ستوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا حق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم الى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء فكل مسألة هذا شأنها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن واخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام والا وقع الدور (وأما القسم الثانى) وهو جملة المسائل التى لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله وأخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك فلا جرم أمكن اثباته بالقرآن وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام القيامة باخبار الله عنه استدلال صحيح (المسألة السادسة) قوله ومن أصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف فى قوله محال وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم وهو انه تعالى عالم بكون الكذب قبيحا عالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك استحال أن يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غير محتاج الى شئ أصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الامرين وأما ان كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعاء فاذا خلا عن معارض الحاجة بقى صارفا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه وأما أصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم ولو امتنع زوال كذبه قديما لامتنع كونه صادقا لان وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر فلو كان كاذبا لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضرورى فاذا كان امكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت انه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا (المسألة السابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على ان كلام الله تعالى محدث قالوا لانه تعالى وصفه بكونه حديثا فى هذه الآية وفى قوله تعالى الله نزل أحسن الحديث والحديث هو الحادث أو المحدث وجوابنا عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذى هو الحرف والصوت ونحن لا ننازع

في حدوثه انما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والاصوات والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم فأما منا فظاهر وأما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه والله أعلم قوله تعالى (فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا)

اعلم ان هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى وههنا مسائل (المسألة الاولى) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها (الاول) انها نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وآله مسلمين فأقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا يا رسول الله نريد أن نخرج الى الصحراء فأذن لنا فيه فأذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا أن ننسبهم الى الكفر الى أن يظهر أمرهم فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الآية (الثاني) نزلت الآية في قوم أظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الآية وهو قول ابن عباس وقتادة (الثالث) نزلت الآية في الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم فمنهم فرقة يقولون كفروا وآخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الآية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الآية ما يقدح فيه وانهم من أهل مكة وهو قوله تعالى فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله (الرابع) نزلت الآية في قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الآية وهو قول عكرمة (الخامس) هم العرنيون الذين أغاروا وقتلوا يسارا مولى الرسول صلى الله عليه وسلم (السادس) قال ابن زيد نزلت في أهل الافك (المسألة الثانية) في معنى الآية وجهان (الاول) ان فئتين نصب على الحال كقولك مالك قائما أي مالك في حال القيام وهذا قول سيبويه (الثاني) انه نصب على خبر كان والتقدير مالكم صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الانكار أي لم تختلفون في كفرهم مع ان دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم (المسألة الثالثة) قال الحسن انما سماهم منافقين وان أظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير والله أعلم ثم قال الله تعالى مخبرا عن كفرهم والله أركسهم بما كسبوا وفيه مسائل (المسألة الاولى) الركس رد الشيء من آخره الى أوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال للروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى أيضا وفيه لغتان ركسهم وأركسهم فارتكسوا أي ارتدوا وقال أمية

فاركسوا في حميم النار انهم * كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا

(المسألة الثانية) معنى الآية أنه ردهم الى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا أي بما أظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق وذلك ان المنافق ما دام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتله فاذا أظهر الكفر فحينئذ يجري الله تعالى عليه أحكام الكفار (المسألة الثالثة) قرأ أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله أركسهم وقد ذكرنا ان أركس وركس لغتان ثم قال تعالى أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله أضل الله ليس انه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة ولانه تعالى قال قبل هذه الآية والله أركسهم بما كسبوا فبين تعالى انه انما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بأن اضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله من أضل الله على وجوه (الاول) المراد منه ان الله

تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضله بمعنى انه حكم به وأخبر عنه (الثانى) ان المعنى أتريدون أن تهدوا الى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء الى طريق الجنة (الثالث) أن يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف واعلم انا قد ذكرنا فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لايدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله تعالى جهلا محال والمفضى الى المحال محال ومما يدل على ان المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فالمؤمنون فى الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحتالون فى ادخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الايمان امتنع أن يجد المخلوق سبيلا الى ادخاله فى الايمان وهذا ظاهر ثم قال تعالى (ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) انه تعالى لما قال قبل هذه الآية أتريدون أن تهدوا من أضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال انهم بلغوا فى الكفر الى انهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا فلما بلغوا فى تعصبهم فى الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون فى ايمانهم (المسألة الثانية) قوله فتكونون سواء رفع بالنسق على تكفرون والمعنى ودوا لو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمنى ولو أراد ذلك على تأويل اذا كفروا استووا لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا فى الاعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ومعنى قوله فتكونون سواء أى فى الكفر والمراد فتكونون أنتم وهم سواء الا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم انه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم فى ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) دلت الآية على انه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا متأكد بعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء والسبب فيه ان أعز الاشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين لان ذلك هو الامر الذى به يتقرب الى الله تعالى ويتوسل به الى طلب السعادة فى الآخرة واذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية فى الموضع الذى يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم (المسألة الثانية) قوله فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازى التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة فى سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فقد دلت الآية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم وان أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم أنا برىء من كل مسلم اقام بين أظهر المشركين وأنا برىء من كل مسلم مع مشرك فكانت الهجرة واجبة الى أن فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وروى عن الحسن ان حكم الآية ثابت فى كل من أقام فى دار الحرب فرأى فرض الهجرة الى دار الاسلام قائما (المسألة الثالثة) اعلم ان الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر الى دار الايمان وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار الى أعمال المسلمين قال صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة فى سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرا لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال حتى يهاجروا فى سبيل الله فانه تعالى لم يقل حتى يهاجروا عن الكفر بل قال حتى يهاجروا فى سبيل الله وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر

الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من أغراض الدنيا انما المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل أمر الله تعالى ثم قال (فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا) والمعنى فان أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم واقتلوهم أينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على أعدائكم واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى عنه موضعين الاول ◆ قوله تعالى (الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في قوله يصلون قولان (الاول) ينتهون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم أيضا داخلون في عهدكم قال القفال رحمه الله وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجؤا الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى أن يجدوا السبيل اليه (والقول الثاني) ان قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع انه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار منهم (المسألة الثانية) اختلفوا في ان القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فانه عليه الصلاة والسلام وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على أن لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال ولجأ اليه فله من الجوار مثل ما لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناة واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ الى من التجأ الى المسلمين فبان يرفع العذاب في الآخرة عمن التجأ الى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم (الموضع الثاني في الاستثناء) قوله تعالى (أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله أو جاؤكم يحتمل أن يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ويحتمل أن يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد او يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم والاول أولى لوجهين (أحدهما) قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وانما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على أن السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا انما يتمشى على الاحتمال الاول وأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال (الثاني) ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض لان على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض وعلى السبب الثاني يصير سببا بعيدا (المسألة الثانية) قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا يريدون قتالهم لانهم أقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم وذكروا وجوها (الاول) انه في موضع الحال باضمار قد وذلك لان قد تقرب الماضي من الحال الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلاة ويقال أتاني فلان ذهب عقله أي أتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الآية أو جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم (الثاني) انه خبر بعد خبر كانه قال أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاؤكم (الثالث) أن يكون التقدير جاؤكم قوما حصرت صدورهم أو جاؤكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة لموصوف منصوب على

الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال وأقيمت صفته مقامه وقوله أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم (المسألة الثالثة) اختلفوا في ان الذين استثناهم الله تعالى أهم من الكفار أو من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى أوجب قتل الكافر الا اذا كان معاهدا أو تاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال أبو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة الا انهم كان في طريقهم من الكفار ما لم يجدوا طريقا اليه خوفا من أولئك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عندهم الى أن يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه لانه يخاف الله تعالى فيه ولا يقاتل الكفار أيضا لانهم أقاربه أو لانه أبقى أولاده وأزواجه بينهم فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار (المسألة الرابعة) قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة مأخوذ من السلاطة وهي الحدة والقهر ومنه ان الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال أصحابنا وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه وأما المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين (الاول) قال الجبائي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون وعلى هذا فمعنى الآية ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم ان أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم (الثاني) قال الكعبي انه تعالى أخبر انه لو شاء لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم وليس في الآية دلالة على انه شاء ذلك وأراده (المسألة الخامسة) اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على التكرير أو البدل على تأويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال فان اعتزلوكم أي فان لم يتعرضوا لكم وألقوا اليكم السلم اى الانقياد والاستسلام وقرئ بسكون اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما أذن لكم في أخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الآية منسوخة بآية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الآية على المعاهد فكيف يمكن أن يقال انها منسوخة ثم قال تعالى (ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها) قال المفسرون هم قوم من أسد وغطفان كانوا اذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا وغرضهم أن يأمنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين أركسوا فيها أى ردوا مغلوبين منكوسين فيها وهذا استعارة لشدة اصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في شئ منكوسا يتعذر خروجه منه ثم قال تعالى (فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم) والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال الاكثرون وهذا يدل على انهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم أن هذا الكلام مبني على ان المعلق بكلمة ان على الشرط عدم عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثم قال (وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا)

وفى السلطان المبين وجهان (الاول) انه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهى ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم فى الكفر والغدر واضرارهم بأهل الاسلام (الثانى) ان السلطان المبين هو اذن الله تعالى للمسلمين فى قتل هؤلاء الكفار * قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما) اعلم انه تعالى لما رغب فى مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه تعالى لما أذن فى قتل الكفار فلا شك انه قد يتفق أن يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه كان مسلما فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة فى هذه الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) ذكروا فى سبب النزول وجوها (الاول) روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فاخطأ المسلمون وظنوا ان أباه اليمان واحدا من الكفار فأخذوه وضربوه بأسيافهم وحذيفة يقول انه أبى فلم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده فنزلت هذه الآية (الرواية الثانية) ان الآية نزلت فى أبى الدرداء وذلك لانه كان فى سرية فعدل الى شعب لحاجة له فوجد رجلا فى غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد فى نفسه شيئا فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام هلا شققت عن قلبه وندم أبو الدرداء فنزلت الآية (الرواية الثالثة) روى ان عياش بن أبى ربيعة وكان أخا لابى جهل من أمه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم فاقسمت امه لا تأكل ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع فخرج أبو جهل ومعه الحرث بن زيد بن أبى أنيسه فاتياه وطولا فى الاحاديث فقال أبو جهل أليس ان محمدا يامرك ببر الام فانصرف واحسن الى أمك وأنت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه وجلده أبو جهل مائة جلدة وجلده الحرث مائة أخرى فقال للحرث هذا أخى فمن أنت يا حرث لله على ان وجدتك خاليا أن أقتلك وروى ان الحرث قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله فلما دخل على أمه حلفت أمه لا يزول عنه القيد حتى يرجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك وأسلم الحرث أيضا وهاجر فلقيه عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما أخبر بأنه كان مسلما ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم أشعر باسلامه فنزلت هذه الآية (المسألة الثانية) قوله وما كان فيه وجهان (الاول) أى وما كان له فيما أتاه من ربه وعهد اليه (الثانى) ما كان له فى شئ من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة من أول زمان التكليف (المسألة الثالثة) قوله الا خطأ فيه قولان (الاول) انه استثناء متصل والذاهبون الى هذا القول ذكروا وجوها (الاول) ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ معناه انه يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به (الثانى) ان الاستثناء صحيح أيضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا رأى عليه شعار الكفار أو وجده فى عسكرهم فظنه مشركا فههنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظن انه كافر مع انه ما كان كافرا (الثالث) ان فى الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير وما كان مؤمن ليقتل مؤمنا الا خطأ ومثله قوله تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد تاويله ما كان الله ليتخذ من ولد لانه تعالى لا يحرم عليه شئ انما ينفى عنه ما لا يليق به وأيضا قال تعالى ما كان لكم أن تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا لانه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر انما نفى عنهم أن يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر (الرابع) ان وجه الاشكال فى حمل

هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل وهو أن يقال الاستثناء من النفي اثبات وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال الا ان هذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه لان الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه واذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي اثباتا والله أعلم (الخامس) قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة تقدير الآية وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا قال والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرجه من كونه مؤمنا الا أن يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم ان هذا الكلام بناء على ان الفاسق ليس بمؤمن وهو أصل باطل والله أعلم (القول الثاني) ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن نظيره في القرآن كثير قال تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما والله أعلم (المسألة الرابعة) في انتصاب قوله خطأ وجوه (الاول) انه مفعول له والتقدير ما ينبغي أن يقتله لعلة من العلل الا لكونه خطأ (الثاني) انه حال والتقدير لا يقتله البتة الا حال كونه خطأ (الثالث) انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا خطأ * قوله تعالى (ومن قتل

مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا ان يصدقوا) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الشافعي رحمه الله القتل على ثلاثة أقسام عمد وخطأ وشبه عمد (أما العمد) فهو أن يقصد قتله بالسبب الذي يعلم افضاءه الى الموت سواء كان ذلك جارحا أو لم يكن وهذا قول للشافعي (وأما الخطأ) فضربان (أحدهما) أن يقصد رمي المشرك او الطائر فأصاب مسلما (والثاني) ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار والاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد (أما شبه العمد) فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي رحمه الله هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب (المسألة الثانية) قال أبو حنيفة القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص وقال الشافعي رحمه الله انه عمد محض يجب فيه القصاص أما بيان انه قتل فيدل عليه القرآن والخبر أما القرآن فهو انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز يسمى بالقتل بدليل انه حكى ان القبطي قال في اليوم الثاني أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالامس وكان الصادر عن موسى عليه السلام بالامس ليس الا الوكز فثبت ان القبطي سماه قتلا وأيضا ان موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال رب اني قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون وأجمع المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز وأيضا ان الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم ألا ان قتيل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتلا فثبت بهذين الدليلين انه حصل القتل وأما انه عمد فالشك فيه داخل في السفسطة فان من ضرب رأس انسان بحجر الرحا أو صلبه أو غرقه أو خنقه ثم قال ما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا أو مجنونا وأما انه عدوان فلا ينازع فيه مسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول أما النص فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وأما المعقول فهو ان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والارواح عن الاهدار قال تعالى ولكم في القصاص حياة واذا كان المقصود من شرع القصاص

صون الارواح عن الاهدار والاهدار من المثقل كهو في المحدد كانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في آلة الاهدار والعلم الضروري حاصل بأن ذلك غير معتبر والكلام في الفقهيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم ألا ان قتل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا أو كبيرا والجواب ان قوله قتيل الخطأ يدل على انه لا بد وان يكون معنى الخطأ حاصلا فيه وقد بينا ان من خنق انسانا أو ضرب رأسه بحجر الرحا ثم قال ما كنت أقصد قتله فان كل عاقل يبديهة عقله يعلم انه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطأ فيه والله أعلم (المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي يوجب احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطأ شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له انه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة على قولكم فكذلك ههنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الاسقع قال أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا أوجب النار بالقتل فقال أعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار وأما القياس فهو ان الغرض من اعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد أتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة أتم والله أعلم وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة أخرى من قياس الشبه فقال لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الحرم في الاحرام سوينا بين العامد وبين الخاطئ الا في الاثم فكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال نص الله تعالى هناك في العامد وأوجبنا على الخاطئ فههنا نص على الخاطئ فبأن نوجبه على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له عن النار اشد كان ذلك أولى (المسألة الرابعة) قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والاوزاعي وأبو حنيفة رضي الله عنهم يجزي الصبي اذا كان أحد أبويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فانه تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب أن لا يجزي حجة الفقهاء ان قوله من قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة فوجب أن يدخل فيه الصغير (المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون خلفة في بطونها أولادها وأما في الخطأ المحض فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون بنو لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وأما أبو حنيفة فهو أيضا هكذا يقول في الكل الا في شئ واحد فانه أوجب بني مخاض بدلا عن بنات لبون حجة الشافعي رحمه الله انه تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية الى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه وأما القياس فانه لا مجال للمناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الاسباب وتعيين الاعداد فلم يبق ههنا مطمع الا في قياس الشبه ونرى ان الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة ثم انا رأينا ان الشرع لم يجعل لبني مخاض دخلا في باب الزكاة فوجب أن لا يكون لها دخل في باب الدية أيضا وحجة أبي حنيفة ان البراءة كانت ثابتة والاصل في الثابت البقاء فكانت البراءة الاصلية باقية ولا يعدل عن هذا الدليل الا لدليل أقوى منه فنقول الاول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفي الاصلي والجواب ان الذمة مشغولة بوجوب الدية والاصل في الثابت البقاء وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط باداء أكثر ما قيل فيه فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عند اداء أقل ما قيل فيه والله أعلم (المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله اذا لم توجد الابل

فالواجب اما ألف دينار أو اثنا عشر درهما وقال أبو حنيفة بل الواجب عشرة آلاف درهم حجة الشافعي ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار وثمانية آلاف درهم فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيبا وقال ان الابل قد غلت اثمانها ثم ان عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق اثني عشر ألفا وجه الاستدلال ان عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان اجماعا حجة أبي حنيفة ان الاخذ بالاقل أولى وقد سبق جوابه (المسألة السابعة) قال أبو بكر الاصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه وجوه (الاول) ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة لاشك انه ايجاب لهذا التحرير والايجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير انما أوجبه الله تعالى عليه لا على غيره (والثاني) ان هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو ان الضمان لا يجب الا على المتلف أقصى ما في الباب ان هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المتلفات واروش الجنايات مع ان تلك الضمانات لا تجب الا على المتلف فكذا ههنا (الثالث) انه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين تحرير الرقبة المؤمنة وتسليم الدية الكاملة ثم انعقد الاجماع على أن التحرير واجب على الجاني فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل ضرورة ان اللفظ واحد في الموضعين (الرابع) ان العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب أن لا يلزمهم شئ لقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى لا تزر وازرة وزر أخرى وقال تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وأما الخبر فما روى ان أبا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام من هذا فقال ابني قال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم انه ليس المقصود منه الاخبار عن نفس الجناية انما المقصود بيان أن أثر جنايتك لا يتعدى الى ولدك وبالعكس وكل ذلك يدل على ان ايجاب الدية على الجاني أولى من ايجابها على الغير (الخامس) ان النصوص تدل على ان مال الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد أن يأخذه منه قال تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة وقال عليه الصلاة والسلام كل امرئ أحق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال المسلم الا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه العمومات في الاشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الاخذ كما قلنا في الزكوات وكما قلنا في أخذ الضمانات وأما في ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لان القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز ولان هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد على مخالفة جميع اصول الشرائع فوجب رده وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والاثر والآية اما الخبر فما روى المغيرة ان امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك فقال كيف ندى من لا شرب ولا أكل ولا صاح ولا استهل * ومثل ذلك يطل * فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية وأما الاثر فهو ان عمر رضي الله عنه قضى على علي بأن يعقل عن موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن أخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على أن الدية انما تجب على العاقلة والله أعلم (المسألة الثامنة) مذهب أكثر الفقهاء ان دية المرأة نصف دية الرجل وقال الاصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء ان عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ولان المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الاصم قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله وأجمعوا أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب أن يكون الحكم فيهما ثابتا بالسوية والله أعلم (المسألة التاسعة) اتفقوا على ان دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين الثلث في السنة والثلثان في السنتين والكل في ثلاث سنين استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان اجماعا

(المسألة العاشرة) لا فرق فى هذه الدية بين انه يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية و يقسم الباقى بين الورثة على فرائض الله تعالى روى ان امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا أعلم لك شيئا انما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض من الصحابة ان الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر بذلك واذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الانسان فى أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء كما قال تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها فلاجرم سميت ازالة الملك تحريرا أى تخليصا لذلك الانسان عما يكدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضا عبارة عن نسمة فى قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا تجزى الا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله ودية مسلمة الى أهله قال الواحدى الدية من الودى كالشية من الوشى والاصل ودية فحذفت الواو * يقال ودى فلان فلانا أى أدى ديته الى وليه ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى فى بذل النفس دون ما يؤدى فى بذل المتلفات ودون ما يؤدى فى بذل الاطراف والاعضاء ثم قال تعالى الا أن يصدقوا وأصله يتصدقوا فأدغمت التاء فى الصاد ومعنى التصدق الاعطاء قال الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزى المتصدقين والمعنى الا ان يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف وتقدير الآية ويجب عليه الدية وتسليمها الى حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله أن يصدقوا فى محل النصب على الظرف ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى الا متصدقين ثم قال تعالى (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة) فاعلم أنه تعالى ذكر فى الآية الاولى ان من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية وذكر فى هذه الآية ان من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده أن المقتول ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية والسكوت عن ايجاب الدية فى هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة فى هذه الصورة اذا ثبت هذا فنقول كلمة من فى قوله من قوم عدو لكم اما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب أو المراد كونه ذا نسب منهم والثانى باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم الساكن فى دار الاسلام وجميع أقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية فى قتله ولما بطل هذا القسم تعين الاول فيكون المراد وان كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة فأما وجوب الدية فلا قال الشافعى رحمه الله وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه اما أنه لا تجب الدية فلانا لو أوجبنا الدية فى قتل المسلم الساكن فى دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الى أن يبحث عن كل أحد انه هل هو من المسلمين أم لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضى ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فى دار الحرب وأما الكفارة فانها حق الله تعالى لانه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله فاذا اعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول فى المواظبة على العبادات فظهر ان القياس يقتضى سقوط الدية ويقتضى بقاء الكفارة والله أعلم ثم قال تعالى (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) وفيه مسائل المسألة الاولى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان (الاول) ان المراد منه المسلم وذلك لانه تعالى ذكر أولا حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان فيما بين أهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا والذى يؤكد صحة هذا القول ان قوله وان كان لا بد من اسناده الى شئ جرى ذكره فيما تقدم والذى جرى ذكره فيما

تقدم

تقدم وهو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه (القول الثاني) ان المراد منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الاول من وجوه (الاول) ان المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أو كان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشئ على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب فانه تعالى انما أعاده لبيان انه لا تجب الدية في قتله وأما في هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز (الثاني) انه لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى أهله لان أهله كفار لا يرثونه (الثالث) ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي أن يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونه منهم مجمل لا يدري أنه منهم في أي الامور واذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك أولى واذا دلت الآية على انه منهم في كونه معاهدا وجب أن يكون ذميا او معاهدا مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه (اما الاول) فجوابه انه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب فبين ان الدية لا تجب في قتله وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع أهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله (وأما الثاني) فجوابه ان أهله هم المسلمون الذين تصرف ديته اليهم (واما الثالث) فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الآية السابقة بكلمة في بمعنى في قوم عدو لكم فكذا ههنا يجب أن يكون المعنى ذلك لا غير واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية وهي ان مذهب أبي حنيفة ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي رحمه الله دية اليهودي والنصراني ثلث دية المجوسي ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد به الذمي ثم قال فدية مسلمة الى أهله فأوجب تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول انا بينا ان الآية نازلة في حق المؤمنين لا في حق أهل الذمة فسقط الاستدلال وأيضا بتقدير أن يثبت لهم انها نازلة في أهل الذمة لم تدل على مقصودهم لانه تعالى أوجب في هذه الآية دية مسلمة فهذا يقتضي ايجاب شئ من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم ان الدية التي أوجبها في حق الذمي هي الدية التي أوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا آخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فان ادعيتم ان مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج والله أعلم (المسألة الثانية) لقائل أن يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الآية الاولى وههنا عكس هذا الترتيب اذ لو أفاده لتوجه الطعن في احدى الآيتين فصار هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية أخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب والله أعلم (المسألة الثالثة) في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان (الاول) قال ابن عباس رضي الله عنهما هم أهل الذمة من أهل الكتاب (الثاني) قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله) اى فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا كان فقيرا وقال مسروق انه بدل عن مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو أفطر يوما وجب الاستئناف الا أن يكون الفطر بحيض أو نفاس وقوله توبة من الله انتصب بمعنى صيام ما تقدم كانه قيل اعملوا بما أوجب الله عليكم لاجل التوبة من الله أي ليقبل الله توبتكم وهو كما يقال فعلت كذا حذر الشر فان قيل قتل الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله قلنا فيه وجوه (الاول) ان فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل ألا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كافر حربي فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر انه

لايقع فيه ومن رمى الى صيد فأخطأ وأصاب انسانا فلو احتاط فلا يرمى الا فى موضع يقطع بأنه ليس هناك انسان فانه لايقع فى تلك الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا فى ترك الاحتياط (الوجه الثانى) فى الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى أذن له فى اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه وذلك لان الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم (الوجه الثالث) فى الجواب ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمنى توبة ثم قال (وكان الله عليما حكيما) والمعنى انه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم فى انه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضى أن لا يؤاخذ الانسان الا بما يختاره ويتعمد واعلم ان أهل السنة لما اعتقدوا ان أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذه الآية تبطل هذا القول لانه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشئ على نفسه وهو محال والجواب ان فى كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما فى أفعاله فالاحكام والاعلام عائدان الى كيفية الفعل والله أعلم * قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما) اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك فى سورة البقرة وهو قوله يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين (أحدهما) على القطع بوعيد الفساق (والثانى) على خلودهم فى النار ووجه الاستدلال ان كلمة من فى معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا فى تقرير كلامهم فى سورة البقرة فى تفسير قوله بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا فى الجواب عنها وزعم الواحدى ان الاصحاب سلكوا فى الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة قال وأنا لا أرتضى شيئا منها لان التى ذكروها اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شئ من ذلك قال والذى أعتمده وجهان (الاول) اجماع المفسرين على ان الآية نزلت فى كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة (والثانى) ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال أى انه سيجزى بجهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا انه يجوز أن يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذى زعم انه خير مما قاله غيره وأقول أما الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت فى أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل فنزوله فى حق الكفار لا يقدح فى ذلك العموم فيسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ يقتضى كونه عاما فى كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر وبيانه من وجوه (الاول) انه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ فذكر فى هذه الآية ثلاث كفارات كفارة قتل المسلم فى دار الاسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذى هو كالضد لقتل الخطأ وجب أن يكون أيضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه (الثانى) انه تعالى قال بعد هذه الآية يا أيها الذين آمنوا اذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وأجمع المفسرون على ان هذه الآيات انما نزلت فى حق جماعة من المسلمين اقوا قوما فأسلموا فقتلوهم وزعموا انهم انما أسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الآية وردت فى نهى المؤمنين

عن

عن قتل الذين يظهرون الايمان وهذا أيضا يقتضى أن يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا فى نهى المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار (الثالث) انه ثبت فى أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق عرفنا ان قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان الامر كذلك لزم أن يقال أينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم وبهذا الوجه لا يبقى لقوله الآية مخصوصة بالكافر وجه (الوجه الرابع) ان المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد اما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة فى هذا الوعيد وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال ان من يتعمد قتل نفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه لان القتل العمد لما لم يكن له تأثير فى هذا الوعيد جرى مجرى النفس ومجرى سائر الامور التى لا أثر لها فى هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلا عمدا فحينئذ يلزم أن يقال أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذى ارتضاه الواحدى ليس بشئ (وأما الوجه الثانى) من الوجهين اللذين اختارهما فهو فى غاية الفساد لان الوعيد قسم من أقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب من أن يكون كفرا فان العقلاء أجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله فى الوعيد لاجل ما قال ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف أيضا فى وعيد الكفار وأيضا فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشئ وحكى القفال فى تفسيره وجها آخر هو الجواب وقال الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه أم لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا الا انى لا أفعله وهذا الجواب أيضا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر فى هذه الآية ما يدل على انه يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله وأعد له عذابا عظيما فان بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله وأعد له عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك أولى واعلم أنا نقول هذه الآية مخصوصة فى موضعين (أحدهما) أن يكون القتل العمد غير عدوان كما فى القصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة (والثانى) القتل العمد العدوان اذا تاب عنه فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص فيه فى هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وأيضا فهذه الآية احدى عمومات الوعيد وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد وما ذكره فى ترجيح عمومات الوعيد فقد اجبنا عنه وبينا ان عمومات الوعد راجحة وكل ذلك قد ذكرناه فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (المسألة الثانية) نقل عن ابن عباس انه قال توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء انها مقبولة ويدل عليه وجوه (الحجة الاولى) ان الكفر أعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول (الحجة الثانية) قوله تعالى فى آخر الفرقان والذين لا يدعون

مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له
العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا واذا كانت توبة الآتي بالقتل
العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة فبأن تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة
كان أولى (الحجة الثالثة) قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر فبأن
يعفو عنه بعد التوبة أولى والله أعلم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا)
اعلم أن المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمنين وأمر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا
دما حراما بتأويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل
(المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي ههنا وكذلك في الحجرات فتثبتوا من ثبت ثباتا والباقون بالنون
من البيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبيت قال انه خلاف الاقدام والمراد في الآية التأني وترك العجلة
ومن رجح التبيين قال المقصود من التثبيت التبيين فكان التبيين أبلغ وأكمل (المسألة الثانية)
الضرب معناه السير فيها بالسفر للتجارة او الجهاد وأصله من الضرب باليد وهو كناية عن الاسراع في السير
فان من ضرب انسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة فجعل الضرب كناية عن الاسراع في السير
قال الزجاج ومعنى ضربتم في سبيل الله أي غزوتم وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم
السلم لست مؤمنا) أراد الانقياد والاستسلام الى المسلمين ومنه قوله والقوا الى الله يومئذ السلم أي استسلموا
للامر ومن قرأ السلام بالالف فله معنيان (أحدهما) أن يكون المراد السلام الذي يكون هو تحية
المسلمين أي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا ماله ولكن
كفوا واقبلوا منه ما أظهره (والثاني) أن يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست
مؤمنا وأصل هذا من السلامة لان المعتزل طالب للسلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمنا بفتح الميم من
آمنه أي لا نؤمنك (المسألة الثالثة) في سبب نزول هذه الآية روايات (الرواية الاولى) ان مرداس بن نهيك
رجل من أهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية الرسول صلى الله عليه وسلم الى قومه وأميرهم
غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته باسلامه فلما رأى الخيل ألجأ غنمه الى عاقول من الجبل
فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم فقتله أسامة بن زيد وساق غنمه
فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجدا شديدا وقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الآية على
أسامة فقال أسامة يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف وقد تلا لا اله الا الله قال اسامة فما زال يعيدها
حتى وددت أني لم أكن أسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال أعتق رقبة (الرواية الثانية) ان القاتل
محلم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام وكانت بين محلم وبينه احنة في الجاهلية فرماه
بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة أيام حتى مات فدفنوه
فلفظته الارض ثلاث مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله
أراد أن يريكم عظم الذنب عنده ثم أمر أن تلقى عليه الحجارة (الرواية الثالثة) ان المقداد بن الاسود
قد وقعت له مثل واقعة أسامة قال فقلت يا رسول الله أرأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني
فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ بشجرة فقال أسلمت لله تعالى أفأقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال
رسول الله لا تقتله فقلت يا رسول الله انه قطع يدي فقال عليه الصلاة والسلام لا تقتله فان قتلته فانه
بمنزلتك بعد أن تقتله وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال وعن أبي عبيدة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا أشرع أحدكم الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند نقرة نحره فقال لا اله الا الله فليرفع عنه
الرمح قال القفال رحمه الله ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها بأسرها فكان
كل فريق يظن انها نازلة في واقعته والله أعلم (المسألة الرابعة) اختلفوا في أن توبة الزنديق هل
تقبل أم لا فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه (الاول) هذه الآية فانه تعالى لم يفرق في هذه

الآية بين الزنديق وبين غيره بل أوجب ذلك في الكل (الحجة الثانية) قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع أصناف الكفرة (الحجة الثالثة) ان الزنديق لا شك انه مأمور بالتوبة والتوبة مقبولة على الاطلاق لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع اصناف الخلق (المسألة الخامسة) اسلام الصبي صحيح عند أبي حنيفة وقال الشافعي لا يصح قال أبو حنيفة دلت هذه الآية على صحة اسلام الصبي لان قوله ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمنا عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي لو صح الاسلام منه لوجب لانه لو لم يجب لكان ذلك اذنا في الكفر وهو غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ الحديث والله أعلم (المسألة السادسة) قال أكثر الفقهاء لو قال اليهودي أو النصراني أنا مؤمن أو قال أنا مسلم لا يحكم بهذا القدر باسلامه لان مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول الله الى العرب لا الى الكل ومنهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق بعد ما جاء وسيجىء بعد ذلك بل لا بد وأن يعترف بأن الدين الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله أعلم ثم قال تعالى (تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة) قال أبو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وانما سمى متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه يسمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه فقوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله فعند الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله موصوف بالدوام والبقاء كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثم قال تعالى (كذلك كنتم من قبل) وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين ألقوا السلم وليس فيه بيان ان هذا التشبيه فيم وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها (الاول) ان المراد انكم أول ما دخلتم في الاسلام كما سمعت من أفواهكم كلمة الشهادة حقنت دماءكم وأموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بأن قلبكم موافق لما في لسانكم فعليكم بأن تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وأن لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لاجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره أكثر المفسرين وفيه اشكال لان لهم أن يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا آمنا عن الطواعية والاختيار وهؤلاء أظهروا الايمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه أحدهما بالآخر (الوجه الثاني) قال سعيد بن جبير المراد انكم كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما أخفى هذا الداعي ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى أظهرتم دينكم فأنتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا أيضا فيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم (الثالث) قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من أصحاب رسول الله بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا يتوجه عليه الاشكال الاول والاقرب عندي أن يقال ان من ينتقل من دين الى دين ففي أول الامر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى الى أن يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكانه قيل لهم كنتم في أول الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف بأسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بالاسلام بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر فكذلك هؤلاء كما حدث فيهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان (الاول) أن يكون هذا متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني ايمانكم كان مثل ايمانهم في أنه انما عرف منه مجرد القول اللساني دون ما في القلب أو في أنه كان في ابتداء الامر حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان في قلوبكم واعانكم على العمل به والمحبة له (والثاني) أن يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع

ويكون متعلقا بما قبله وذلك لان القوم لما قتلوا من تكلم بلا اله الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم انه من العظائم قال بعد ذلك فمن الله عليكم أى من عليكم بأن قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم أعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا واعادة الامر بالتبيين تدل على المبالغة فى التحذير عن ذلك الفعل ثم قال تعالى (ان الله كان بما تعملون خبيرا) والمراد منه الوعيد والزجر عن الاظهار بخلاف الاضمار * قوله تعالى (لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما) اعلم أن فى كيفية النظم وجوها (الاول) ماذكرناه انه تعالى لما رغب فى الجهاد اتبع ذلك ببيان أحكام الجهاد فالنوع الاول من أحكام الجهاد تحذير المسلمين عن قتل المسلمين وبيان الحال فى قتلهم على سبيل الخطأ كيف وعلى سبيل العمد كيف وعلى سبيل تأويل الخطأ كيف فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم آخر وهو بيان فضل المجاهد على غيره وهو هذه الآية (الوجه الثانى) لما عاتبهم الله تعالى على ماصدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع فى قلبهم ان الاولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه فى مثل هذا المحذور فلاجرم ذكر الله تعالى فى عقيبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة (الوجه الثالث) انه تعالى لما عاتبهم على ماصدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كانه قيل من أتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله تعالى فليحترز صاحبها من تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم فى الدين بسبب هذه الهفوة والله أعلم وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرئ غير أولى الضرر بالحركات الثلاث فى غير فالرفع صفة لقوله القاعدون والمعنى لا يستوى القاعدون المغايرون لاولى الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى او التابعين غير أولى الاربة وذكرنا جواز أن يكون غير صفة المعرفة فى قوله غير المغضوب قال الزجاج ويجوز أن يكون غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوى القاعدون والمجاهدون الا أولى الضرر فانهم يساوون المجاهدين اى الذين أقعدهم عن الجهاد الضرر والكلام فى رفع المستثنى بعد النفى قد تقدم فى قوله مافعلوه الا قليل منهم وأما القراءة بالنصب ففيها وجهان (الاول) أن يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوى القاعدون الا أولى الضرر وهو اختيار الاخفش (الثانى) ان يكون نصبا على الحال والمعنى لا يستوى القاعدون فى حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءنى زيد غير مريض أى جاءنى زيد صحيحا وهذا قول الزجاج والفراء وكقوله أحلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم غير محلى الصيد وأما القراءة بالجر فعلى تقدير أن يجعل غير صفة للمؤمنين فهذا بيان الوجوه فى هذه القراآت ثم ههنا بحث آخر وهو ان الاخفش قال القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء أولى لان المقصود منه استثناء قوم لم يقدروا على الخروج روى فى التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من أولى الضرر فقالوا للنبى صلى الله عليه وسلم حالتنا كما ترى ونحن نشتهى الجهاد فهل لنا من طريق فنزل غير أولى الضرر فاستثناهم الله تعالى من جملة القاعدين وقال آخرون القراءة بالرفع أولى لان الاصل فى كلمة غير أن تكون صفة ثم انها وان كانت صفة فالمقصود والمطلوب من الاستثناء حاصل منها لانها فى كلتا الحالتين أخرجت أولى الضرر من تلك المفضولية واذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين وكان الاصل فى كلمة غير أن تكون صفة كانت القراءة بالرفع أولى (المسألة الثانية) الضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض أو كان بسبب عدم الاهبة (المسألة الثالثة) حاصل الآية لا يستوى القاعدون المؤمنون الاصحاء والمجاهدون فى سبيل الله واختلفوا فى ان قوله غير أولى الضرر هل يدل على ان المؤمنين القاعدين الاضراء يساوون المجاهدين أم لا قال بعضهم انه لا يدل لانا ان حملنا لفظ غير على الصفة وقلنا التخصيص بالصفة لا يدل على نفى الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفى ليس باثبات لم يلزم أيضا

ذلك أما اذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي اثبات لزم القول بالمساواة واعلم ان هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله واعلم أن القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل أما النقل فقوله عليه الصلاة والسلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة أقواما ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم أولئك أقوام حبسهم العذر وقال عليه الصلاة والسلام اذا مرض العبد قال الله عز وجل اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى أن يبرأ وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه أسفل سافلين الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون أن من صار هرما كتب الله تعالى له أجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكروا في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام نية المؤمن خير من عمله أن ما ينويه المؤمن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحة لو بقي أبدا خير له من عمله الذي أدركه في مدة حياته وأما المعقول فهو ان المقصود من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى فان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد فقد حصل الاستواء في الثواب وان كان القاعد أكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو أكثر ثوابا (المسألة الرابعة) لقائل أن يقول انه تعالى قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم فقدم ذكر النفس على المال وفي الآية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون بأموالهم وأنفسهم قدم ذكر المال على النفس فما السبب فيه وجوابه ان النفس أشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة فيها أشد والبائع أخر ذكرها تنبيها على ان المضايقة فيها أشد فلا يرضى ببذلها الا في آخر المراتب واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة ويحتمل النقصان لا جرم كشف تعالى عنه فقال فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب قوله درجة وجوه (الاول) انه بحذف الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل (الثاني) قوله درجة أي فضيلة والتقدير وفضل الله المجاهدين فضيلة كما يقال زيد أكرم عمرا اكراما والفائدة في التنكير التفخيم (الثالث) قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى أي وكلا من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل واحد بعينه لانه تعالى وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على التعيين لما كان القاعد أهلا لوعد الله تعالى اياه الحسنى ثم قال تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما وفيه مسائل (المسألة الاولى) في انتصاب قوله أجرا وجهان (الاول) انتصب بقوله وفضل لانه في معنى قولهم آجرهم أجرا ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل من قوله أجرا (الثاني) انتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوفان على درجات (المسألة الثانية) لقائل أن يقول انه تعالى ذكر أولا درجة وههنا درجات وجوابه من وجوه (الاول) المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل بالجنس والواحد بالجنس يدخل تحته الكثير بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة في الجنة المغفرة والرحمة (الثاني) ان المجاهد أفضل من القاعد الذي يكون من الاضراء بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا بأن قوله غير أولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضراء (الثالث) فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل والرحمة والمغفرة (الرابع) قال في أول الآية وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ولا يمكن أن يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب أن يكون المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور أعني في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال والقلب وهو أشرف أنواع المجاهدة كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف

القلب من الالتفات الى غير الله الى الاستغراق فى طاعة الله ولما كان هذا المقام أعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة هذا الثانى درجات (المسألة الثالثة) قالت الشيعة دلت هذه الآية على ان على بن أبى طالب عليه السلام أفضل من أبى بكر وذلك لان عليا كان أكثر جهادا فالقدر الذى فيه حصل التفاوت كان أبو بكر من القاعدين فيه وعلى من القائمين واذا كان كذلك وجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة على عليه السلام لقتل الكفار كانت أكثر من مباشرة الرسول لذلك فيلزمكم بحكم هذه الآية أن يكون على أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت أعظم من مجاهدة على معهم لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات وازالة الشبهات والضلالات وهذا الجهاد أكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا منا مثله فى حق أبى بكر وذلك ان أبا بكر رضى الله عنه لما أسلم فى أول الامر سعى فى اسلام سائر الناس حتى أسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ فى ترغيب الناس فى الايمان وفى الذب عن محمد بنفسه وبماله وعلى فى ذلك الوقت كان صبيا ما كان أحد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد عليه الصلاة والسلام فكان جهاد أبى بكر أفضل من جهاد على من وجهين (أحدهما) ان جهاد أبى بكر كان فى أول الامر حين كان الاسلام فى غاية الضعف وأما جهاد على فانما ظهر فى المدينة فى الغزوات وكان الاسلام فى ذلك الوقت قويا (والثانى) ان جهاد أبى بكر كان بالدعوة الى الدين وأكثر أفاضل العشرة انما أسلموا على يده وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبى عليه الصلاة والسلام وأما جهاد على فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول أفضل (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة دلت الآية على ان نعيم الجنة لا ينال الا بالعمل لان التفاوت فى العمل لما أوجب التفاوت فى الثواب والفضيلة دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وأيضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا أجرا لكنه تعالى سماه أجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم لم لا يجوز أن يقال العمل علة الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له (المسألة الخامسة) قالت الشافعية دلت الآية على ان الاشتغال بالنوافل أفضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية بدليل قوله وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله بالحسنى اذا ثبت هذا فنقول اذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين فلو أقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا أو مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد والمندوب أفضل من الاشتغال بالنكاح والله أعلم

* قوله تعالى (ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا)

اعلم أنه تعالى لما ذكر ثواب من أقدم على الجهاد أتبعه بعقاب من قعد عنه ورضى بالسكون فى دار الكفر وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الفراء ان شئت جعلت توفاهم ماضيا ولم تضم تاء مع التاء مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية اخبارا عن حال أقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير تكون الآية عامة فى حق كل من كان بهذه الصفة (المسألة الثانية) فى هذا التوفى قولان (الاول) وهو قول الجمهور معناه تقبض أرواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الذى خلق الموت والحياة كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم قلنا خالق الموت هو الله تعالى والرئيس

المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة أعوانه (القول الثاني) توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن (المسألة الثالثة) في خبران وجوه (الاول) انه هو قوله قالوا لهم فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه (الثاني) ان الخبر هو قوله فأولئك مأواهم جهنم فيكون قالوا لهم في موضع ظالمي أنفسهم لانه نكرة (الثالث) ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم أما قوله تعالى ظالمي أنفسهم ففيه مسألتان (المسألة الاولى) قوله ظالمي أنفسهم في محل النصب على الحال والمعنى تتوفاهم الملائكة في حال ظلمهم أنفسهم وهو وان أضيف الى المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين أنفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء أريد به الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة ثاني عطفه فالاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية (المسألة الثانية) الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الآية قولان (الاول) ان المراد الذين أسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام (الثاني) انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا فاذا رجعوا الى قومهم أظهروا لهم الكفر ولم يهاجروا الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الآية انهم ظالمون لانفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة واما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه (أحدها) فيم كنتم من أمر دينكم (وثانيها) فيم كنتم في حرب محمد او في حرب أعدائه (وثالثها) لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب أن يقولوا كنا في كذا أو لم نكن في شيء وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بأنهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا عما وبخوا به واعتلالا بأنهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها أرادوا انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل مع القدرة على هذه المفارقة فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى تعالى فقال الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ونظيره قول الشاعر * ولقد أمر على اللئيم يسبني * ويجوز أن يكون لا يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة أو كان بهم مرض أو كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم من تلك المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا أي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يدلهم على الطريق روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الآية الى مسلمي مكة فقال جندب ابن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين ولاني لا اهتدي الطريق والله لا أبيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق فان قيل كيف أدخل الولدان في جملة المستثنين من أهل الوعيد فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد اذا كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب الصبى فلا جرم حسن هذا اذا أريد بالولدان الاطفال ولا يجوز أن يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم لتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله تعالى وان أريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وفيه سؤال وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة فلم قال عسى الله أن يعفو عنهم والعفو لا يتصور الا مع الذنب وأيضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم والجواب عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة عن الحد الذي لا يحصل عنده الرخصة شاق ومشتبه فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة

ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس وبسبب شدة النفرة قد يظن الانسان كونه عاجزا مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة في هذا المقام (وأما السؤال الثاني) وهو قوله ما الفائدة في ذكر لفظة عسى ههنا فنقول الفائدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول عسى الله أن يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال الا ان الاولى أن يكون الجواب ما قدمناه وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه عاجزا عنها مع انه لا يكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلاثة أوجه (الاول) كان قبل ان خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة (الثاني) انه قال كان مع ان جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بيان ان هذه عادة الله تعالى أجراها في حق خلقه (الثالث) لو قال انه تعالى عفو غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال انه كان كذلك كان هذا اخبارا وقع مخبره على وفقه فكان ذلك أدل على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الخلف والكذب واحتج أصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل ههنا شئ من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما أخبر بالعفو والمغفرة دل على حصول الذنب ثم انه تعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه * قوله تعالى (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيما) واعلم أن ذلك المانع أمران (الاول) ان يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة والمشقة وضيق العيش فأجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال راغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم يقولون رغم أنفه يريدون به انه وصل اليه شئ يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم أنفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم وعندي فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى ومن يهاجر في سبيل الله الى بلد آخر يجد في ارض ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببا لرغم أنف أعدائه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق وذهب الى بلدة أجنبية فاذا استقام أمره في تلك البلدة الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى أهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا أقرب من حمله على ما قالوه والله أعلم والحاصل كأنه قيل يا أيها الانسان انك كنت انما تكره الهجرة عن وطنك خوفا من أن تقع في المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا لرغم انوف أعدائك ويكون سببا لسعة عيشك وانما قدم في الآية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر عن أهله وبلده بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث انها تصير سببا لرغم أنوف الاعداء أشد من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث انها صارت سببا لسعة العيش عليه (واما المانع الثاني) من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم أصل اليه فالاولى ان لا أضيع الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شئ ربما أصل اليه وربما لا أصل اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله والمعنى ظاهر وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال بعضهم المراد من قصد طاعة الله ثم عجز عن اتمامها كتب الله له ثواب تمام تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة فيكتب له ثواب ذلك العمل هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال آخرون ثبت له أجر قصده وأجر القدر الذي أتى به من ذلك العمل وأما أجر تمام العمل فذلك محال واعلم

ان القول الاول أولى لانه تعالى انما ذكر هذه الآية ههنا فى معرض الترغيب فى الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الرغبة فى الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فأما القول بان معنى الآية هو أن يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل من أتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ مانوى وأيضا روى فى قصة جندب بن ضمرة انه لما قرب موته أخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول اللهم هذه لك وهذه لرسولك أبايعك على مابايعك عليه رسولك ثم مات فبلغ خبره أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا لو توفى بالمدينة لكان خيرا له فنزلت هذه الآية (المسألة الثانية) قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله لانه تعالى قال فقد وقع أجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه (أحدها) انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هى الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها أى وقعت وسقطت (وثانيها) انه ذكر لفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فأما الذى لايكون مستحقا فذلك لايسمى أجرا بل هبة (وثالثها) قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انالانتازع فى الوجوب لكن بحكم الوعد والعلم والتفضل والكرم لابحكم الاستحقاق الذى لولم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم (المسألة الثالثة) استدل قوم بهذه الآية على ان الغازى اذا مات فى الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب أجره وهذا ضعيف لان لفظ الآية مخصوص بالاجر وأيضا فاستحقاق السهم من الغنيمة متعلق بحيازتها اذلا تكون غنيمة الابعد حيازتها قال تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ والله أعلم ثم قال تعالى وكان الله غفورا رحيما أى يغفر ما كان منه من القعود الى أن خرج ويرحمه باكمال أجر المجاهدة

* قوله تعالى (واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا) اعلم ان أحد الامور التى يحتاج المجاهد اليها معرفة كيفية اداء الصلاة فى زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكره الله تعالى فى هذه الآية وههنا مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى يقال قصر فلان صلاته وأقصرها وقصرها كل ذلك جائز وقرأ ابن عباس تقصروا من أقصر وقرأ الزهرى من قصر وهذا دليل على اللغات الثلاث (المسألة الثانية) اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه ليس صريحا فى ان المراد هو القصر فى كمية الركعات وعددها أو فى كيفية ادائها فلاجرم حصل فى الآية قولان (الاول) وهو قول الجمهور ان المراد منه القصر فى عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين (الاول) ان المراد منه صلاة المسافر وهو ان كل صلاة تكون فى الحضر أربع ركعات فانها تصير فى السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل فى صلاة الظهر والعصر والعشاء اما المغرب والصبح فلايدخل فيهما القصر (الثانى) انه ليس المراد بهذه الآية صلاة السفر بل صلاة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر بن عبدالله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلاة الحضر اربعا وصلاة السفر ركعتين وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم فهذان القولان متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات (والقول الثانى) ان المراد من القصر ادخال التخفيف فى كيفية اداء الركعات وهو أن يكتفى فى الصلاة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وأن يجوز المشى فى الصلاة وأن تجوز الصلاة عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلاة التى يؤتى بها حال شدة التحام القتال وهذا القول يروى عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على صحة هذا القول بأن خوف الفتنة من العدو لايزول فيما يؤتى بركعتين على اتمام أوصافهما وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف فى حال التحام القتال وهذا ضعيف لانه يمكن أن يقال ان صلاة المسافر اذا كانت قليلة الركعات فيمكنه أن يأتى بها على وجه لايعلم خصمه بكونه مصليا أما اذا كثرت الركعات طالت المدة ولايمكنه أن يأتى بها على حين غفلة من العدو واعلم أن وجه الاحتمال ماذكرنا

وهو ان القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بأن يجعل الايماء والاشارة قائماً مقام الركوع والسجود واعلم أن حمل لفظ القصر على اسقاط بعض الركعات أولى ويدل عليه وجوه (الاول) ماروى عن يعلى بن أمية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله عنه كيف نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسألت النبى صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور فى الآية هو القصر فى عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الآية (الثانى) ان القصر عبارة عن أن يؤتى ببعض الشئ ويقتصر عليه فأما أن يؤتى بشئ آخر فذلك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشى فى الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شئ من ذلك قصرا بل كلها اثبات لاحكام جديدة واقامة الشئ مقام شئ آخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا أولى (الثالث) ان من فى قوله من الصلاة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة فثبت بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات أولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء والاشارة (الرابع) ان لفظ القصر كان مخصوصا فى عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبى صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت (الخامس) ان القصر بمعنى تغير الصلاة مذكور فى الآية التى بعد هذه الآية فوجب أن يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف الركعات لئلا يلزم التكرار والله أعلم (المسألة الثالثة) قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة فان شاء المكلف أتم وان شاء اكتفى على القصر وقال أبو حنيفة القصر واجب فان صلى المسافر أربعا ولم يقعد فى الثنتين فسدت صلاته وان قعد بينهما مقدار التشهد تمت صلاته واحتج الشافعى رحمه الله على قوله بوجوه (الاول) ان ظاهر قوله تعالى لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليكم فى أداء الصلاة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر فى رفع التكليف بذلك الشئ فأما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه اما أبو بكر الرازى فأجاب عنه بأن المراد من القصر فى هذه الآية لا تقليل الركعات بل تخفيف الاعمال واعلم انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الآية على ماذكره فسقط هذا العذر وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فيه فقال انهم لما ألفوا الاتمام فربما كان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا فى القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب أنفسهم بالقصر فيقال له هذا الاحتمال انما يخطر ببالهم اذا قال الشارع لهم رخصت لكم فى هذا القصر أما اذا قال أوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم الاتمام وجعلته مفسدا لصلاتكم فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل أصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به (الحجة الثانية) ماروى ان عائشة رضى الله عنها قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يارسول الله بأبى أنت وأمى قصرت وأتممت وصمت وأفطرت فقال أحسنت يا عائشة وما عاب على وكان عثمان يتم ويقصر وماظهر انكار من الصحابة عليه (الحجة الثالثة) ان جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين جزما فكذا ههنا واحتجوا بالاحاديث منها ماروى عمر انه صلى الله عليه وسلم قال فيه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فظاهر الامر للوجوب وعن ابن عباس قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر مشروعا وجائزا الا أن الكلام فى انه هل يجوز غيره ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول به أولى والله أعلم (المسألة الرابعة) قال بعضهم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبى صلى الله عليه وسلم المدينة أقرت صلاة السفر وزيد فى صلاة الحضر واعلم أن لفظ الآية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور فى الآية تخفيف الركعات ولو كان الامر على ماذكروه لما كان هذا قصرا فى صلاة السفر بل كان ذلك زيادة فى صلاة الحضر والله أعلم (المسألة الخامسة)

زعم داود وأهل الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء ان السفر مالم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة جملة مركبة من شرط وجزاء الشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر واذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء سواء كان الشرط الذي هو السفر طويلا أو قصيرا أقصى مافي الباب أن يقال فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين (الاول) ان الانتقال من محلة الى محلة ان لم يسم بأنه ضرب في الارض فقد زال الاشكال وان سمي بذلك فنقول أجمع المسلمون على انه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع والعام بعد التخصيص حجة فوجب أن يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا أو كثيرا (والثاني) ان قوله واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما لان الانسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار الى المسجد ومن المسجد الى السوق واذا كان حاصلا دائما امتنع جعله شرطا لثبوت هذا الحكم فلما جعل الله الضرب في الارض شرطا لثبوت هذا الحكم علمنا انه مغاير لمطلق الانتقال وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب وعلى البعيد فعلمنا دلالة الآية على حصول الرخصة في مطلق السفر أما الفقهاء فقالوا أجمع السلف على ان اقل السفر مقدر قالوا والذي يدل عليه انه حصل في المسألة روايات (فالرواية الاولى) ماروى عن عمر انه قال يقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي (والثانية) قال ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر (والثالثة) قال انس بن مالك المعتبر خمس فراسخ (الرابعة) قال الحسن مسيرة ليلتين (الخامسة) قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المداين وهي مسيرة ثلاثة أيام وهو قول أبي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين وأكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا رواه ابن سماعة عن أبي يوسف ومحمد (السادسة) قال مالك والشافعي أربعة برد كل بريد أربعة فراسخ كل فرسخ ثلاثة اميال بأميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهي أربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة أقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال أهل الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه الاقاويل يدل على انهم لم يجدوا في المسألة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب وأما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الآية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط فلهذا سكتوا عن هذه المسألة واعلم أن أصحاب أبي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلاثة أيام على قوله عليه الصلاة والسلام يمسح المسافر ثلاثة أيام وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل المسح ثلاثة أيام أن لا يكون مسافرا واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المشروعة في السفر وأما أصحاب الشافعي رضي الله عنه فانهم عولوا على ماروى مجاهد وعطاء بن أبي رباح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان قال أهل الظاهر الكلام عليه من وجوه (الاول) انه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين (الاول) ان القرآن وخبر الواحد مشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان القرآن أقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز (والثاني) انه روى في الخبر انه عليه الصلاة والسلام قال اذا روى حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله تعالى فهو

مردود فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم الكتاب وجب أن يكون مردودا (الوجه الثاني) في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار آحاد وردت في واقعة تعم الحاجة الى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة انما قلنا ان الحاجة اليها عامة لان أكثر الصحابة كانوا في أكثر الاوقات في السفر وفي الغزو فلما كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر كانت الحاجة الى مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لاسيما وهو على خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه اخبار ضعيفة مردودة واذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها (الثالث) ان دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن هذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب أن يقال ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيدان الا كون الشرط مستعقبا للجزاء فأما كونه مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار أو اذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت الدار ثانيا لا يقع وهذا يدل على ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال أهل الظاهر بالآية فان الآية لا تفيد الا ان الضرب في الارض يستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الامر كذلك فيما اذا كان السفر طويلا فأما السفر القصير فانما يدخل تحت الآية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت انه ليس الامر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل التي تمسك بها المجتهدون بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة والله أعلم (المسألة السادسة) زعم داود وأهل الظاهر ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف واحتجوا بأنه تعالى أثبت هذا الحكم مشروطا بالخوف وهو قوله لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والمشروط بالشئ عدم عند عدم ذلك الشرط فوجب أن لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا يجوز رفع هذا الشرط بخبر من أخبار الآحاد لانه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم ذكروا فيه وجوها متكلفة في الآية ليتخلصوا عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا غموض وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة ان وكلمة اذا يفيدان أن عند حصول الشرط يحصل المشروط ولا يفيدان أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ان خفتم يقتضي ان عند حصول الخوف تحصل الرخصة ولا يقتضي ان عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة واذا كان كذلك كانت الآية ساكتة عن حال الامن بالنفي وبالاثبات واثبات الرخصة حال الامن بخبر الواحد يكون اثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد وذلك غير ممتنع انما الممتنع اثبات الحكم بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا حال الامن وحال الخوف فما الفائدة في تقييده بحال الخوف قلنا ان الآية نزلت في غالب اسفار النبي صلى الله عليه وسلم وأكثرها لم يخل عن خوف العدو فذكر الله هذا الشرط من حيث انه هو الاغلب في الوقوع ومن الناس من أجاب عنه بأن القصر المذكور في الآية المراد منه الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف ولا شك ان هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف فان وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلاة ولا تكون محترمة ولا صحيحة والله أعلم ثم يقال لاهل الظاهر ان ظاهر هذه الآية يقتضي أن لا يجوز القصر الا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار وأما لو حصل الخوف بسبب آخر وجب أن لا يجوز القصر فان التزموا ذلك سلموا من المطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم لانه تعالى قال ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص ولهم أن يقولوا اما أن يقال حصل اجماع الصحابة والامة على ان مطلق الخوف كاف أو لم يحصل الاجماع فان حصل الاجماع فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة

الاجماع وهو دليل قاطع فلم تجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال لانا نلتزم انه لا يجوز القصر الا مع هذا الخوف المخصوص والله أعلم اما قوله ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ففي تفسير هذه الفتنة قولان (الاول) خفتم أن يفتنوكم عن اتمام الركوع والسجود في جميعها (الثاني) ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا بعداوتهم والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة ثم قال تعالى ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة والآن قد أظهرتم خلافهم في الدين وازدادت عداوتهم وبسبب شدة العداوة أقدموا على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا فان طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فعلى هذا رخصت لكم في قصر الصلاة وانما قال عدوا ولم يقل أعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين

* قوله تعالى (واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم ان كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم ان الله أعد للكافرين عذابا مهينا فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الآية حالها في الكيفية وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال أبو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج أبو يوسف على قوله بوجهين (الاول) ان قوله تعالى واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة ظاهره يقتضي ان اقامة هذه الصلاة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط (الثاني) ان تغيير هيئة الصلاة أمر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لتحصل للناس فضيلة الصلاة خلفه وأما في حق غير الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج هناك الى تغيير هيئة الصلاة وأما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت هذا الحكم في حق النبي صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الآية وجب أن يثبت في حق غيره لقوله تعالى واتبعوه ألا ترى ان قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الامة بعده وأما التمسك بلفظ اذا فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت أما العدم عند العدم فغير مسلم وأما التمسك بادراك فضيلة الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز أن يكون علة لاباحة تغيير الصلاة لانه لا يجوز أن يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام والله أعلم (المسألة الثانية) شرح صلاة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه أقوال (الاول) ان تلك الطائفة يسلمون من الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى ويصلي بهم الامام ركعة أخرى ويسلم وهذا مذهب من يرى ان صلاة الخوف للامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله ومجاهد (الثاني) ان الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى فيصلي الامام بهم مرة أخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري (الثالث) أن يصلي الامام مع الطائفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة الثانية الى أن تصلي هذه الطائفة ركعة أخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام قائما في الركعة الثانية ركعة ثم يجلس الامام في التشهد الى أن تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن أبي حثمة ومذهب الشافعي (الرابع) ان الطائفة الاولى يصلي الامام بهم ركعة ويعودون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة

الاولى فيقضون بقية صلاتهم بقراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة والفرق ان الطائفة الاولى أدركت أول الصلاة وهم فى حكم من خلف الامام وأما الثانية فلم تدرك أول الصلاة والمسبوق فيما يقضى كالمنفرد فى صلاته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب أبى حنيفة واعلم أنه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلاة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلاة فى أوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع الاختلاف بين الفقهاء فى أن الافضل والاشد موافقة لظاهر الآية أى هذه الاقسام أما الواحدى رحمه الله فقال الآية مخالفة للروايات التى أخذ بها أبو حنيفة وبين ذلك من وجهين (الاول) انه تعالى قال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا وهذا يدل على ان الطائفة الاولى قد صلت عند اتيان الثانية وعند أبى حنيفة ليس الامر كذلك لان الطائفة الثانية عنده تأتى والاولى بعد فى الصلاة وما فرغوا منها (الثانى) ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على ان جميع صلاة الطائفة الثانية مع الامام لان مطلق قولك صليت مع الامام يدل على انك أدركت جميع الصلاة معه وعلى قول أبى حنيفة ليس الامر كذلك وأما أصحاب أبى حنيفة فقالوا الآية مطابقة لقولنا لانه تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى لم يفرغوا من الصلاة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة وأجاب الواحدى عنه فقال هذا انما يلزم اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة وليس الامر كذلك بل هو لطائفتين السجود للاولى والكون من ورائكم الذى بمعنى الحراسة للطائفة الثانية والله أعلم ولنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله تعالى واذا كنت فيهم أى واذا كنت أيها النبى مع المؤمنين فى غزواتهم وخوفهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طائفتين فلتقم منهم طائفة معك فصل بهم وليأخذوا أسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك أقرب الى الاحتياط وأمنع للعدو من الاقدام عليهم وان كان لغير المصلين فلا كلام فيه ويحتمل أن يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك أقرب الى الاحتياط ثم قال فاذا سجدوا فليكونوا يعنى غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان أداء الركعة الاولى مع الامام فى صلاة الخوف كهو فى صلاة الامن انما التفاوت يقع فى اداء الركعة الثانية فيه وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الآية دالة على صحة قول الشافعى ثم قال وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها الغازى فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة فى الاخذ وجعلا مأخوذين قال الواحدى رحمه الله وفيه رخصة للخائف فى الصلوة بان يجعل بعض فكره فى غير الصلاة فان قيل لم ذكر فى الآية الاولى أسلحتهم فقط وذكر فى هذه الآية حذرهم وأسلحتهم قلنا لان فى اول الصلاة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين فى الصلاة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما فى الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم فى الصلاة فههنا ينتهزون الفرصة فى الهجوم عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير فقال وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة أى بالقتال عن ابن عباس وجابر ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بأصحابه الظهر ورأى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث لم نقدم عليهم وعزموا على ذلك عند الصلاة الاخرى فأطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الآية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم والمعنى انه ان تعذر حمل السلاح اما لانه يصيبه بلل المطر فيسود وتفسد حدته أو لان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لاجل أن الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فههنا له أن يضع حمل السلاح ثم قال وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم فى وضع السلاح حال المطر وحال المرض أمرهم مرة أخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة فى الحذر

لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم واستغناما منهم لوضع المسلمين أسلحتهم وفيه مسائل (المسألة الاولى) ان قوله في أول الآية وخذوا حذركم وأسلحتكم أمر وظاهر الامر للوجوب فيقتضي أن يكون أخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل آخر وهو انه قال ولا جناح عليكم ان كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى ان تضعوا أسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بيناه ثم الشرط أن لا يحمل سلاحا نجسا ان أمكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف وبالجملة بحيث لا يتأذى به أحد (المسألة الثانية) قال أبو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يأتي بصلاة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يوم ذات الرقاع كان مستقبل القبلة فالمسلمون كانوا مستدبرين القبلة ومتى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلا جرم أمروا بأن يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي عليه الصلاة والسلام مستقبل القبلة وأما حين كان النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن نخل فانه لم يفرق أصحابه طائفتين وذلك لان العدو كان مستدبر القبلة والمسلمون كانوا مستقبلين لها فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا الى الاحتراس الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا من السجود وقاموا تأخروا وتقدم الصف الثاني وسجدوا وكان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى خذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي يدل على أن المراد من هذه الآية ما ذكرناه أنا لو لم نحملها على هذا الوجه لصارت تكرارا محضا من غير فائدة ولوقع فعل الرسول بعسفان وببطن نخل على خلاف نص القرآن وانه غير جائز والله أعلم (المسألة الثالثة) قالت المعتزلة ان الله تعالى أمر بالحذر وذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي والله أعلم (المسألة الرابعة) دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا والله أعلم ثم قال تعالى ان الله أعد للكافرين عذابا مهينا وفيه سؤال انه كيف طابق الامر بالحذر قوله ان الله أعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى لما أمر بالحذر عن العدو أوهم ذلك قوة العدو وشدتهم فأزال الله تعالى هذا الوهم بأن أخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل أن يحصل الخوف في قلب المؤمنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى في أن يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان (الاول) فاذا قضيتم صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما أنتم عليه من الخوف والحذر مع العدو جدير بالمواظبة على ذكر الله والتضرع اليه (الثاني) ان المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسابقة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب أوزارها فأقيموا الصلاة فاقضوا ما صليتم في حال المسابقة هذا ظاهر على مذهب الشافعي في ايجاب الصلاة على المحارب في حال المسابقة اذا حضر وقتها واذا اطمأنوا فعليهم القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو أن يصير تقدير الآية فاذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد لان حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه الا لضرورة ثم قال تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة واعلم أن هذه الآية مسبوقة

بحكمين أولهما بيان القصر وهو صلاة السفر والثانى صلاة الخوف ثم ان قوله فاذا اطمأننتم يحتمل نقيض الامرين فيحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فأقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ويحتمل أن يكون المراد من الاطمئنان أن لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف عنكم فأقيموا الصلاة على الحالة التى كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من أحوالها وهيئاتها ثم لما بالغ الله سبحانه وتعالى فى شرح أقسام الصلاة فذكر صلاة السفر ثم ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآية بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أى فرضا موقتا والمراد بالكتاب ههنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقوتة ثم حذف الهاء من الموقوت كما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم فى أوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين فى هذه الآية ان وجوب الصلوات مقدر بأوقات مخصوصة الا انه تعالى أجمل ذكر الاوقات ههنا وبينها فى سائر الآيات وهى خمسة (احدها) قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلاثة وقوله والصلاة الوسطى يمنع أن يكون أحد تلك الثلاثة والالزم التكرار فلابد وأن تكون زائدة على الثلاثة ولا يجوز أن يكون الواجب أربعة والا لم يحصل فيها وسطى فلابد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى وكما دلت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا صارت الصلوات الواجبة ستة فحينئذ لا تحصل الوسطى فهذه الآية دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان أوقاتها (وثانيها) قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب فى الفجر هو صلاة الصبح وهذه الآية توهم ان للظهر والعصر وقتا واحدا وللمغرب والعشاء وقتا واحدا (وثالثها) قوله سبحانه فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلاتان الواقعتان فى طرفى النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد فى السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله وعشيا المراد منه الصلاة الواقعة فى محض الليل وهى صلاة العشاء وقوله وحين تظهرون المراد الصلاة الواقعة فى محض النهار وهى صلاة الظهر كما قدم فى قوله حين تمسون وحين تصبحون صلاة الليل على صلاة النهار فى الذكر فكذلك قدم فى قوله وعشيا وحين تظهرون صلاة الليل على صلاة النهار فى الذكر فصارت الصلوات الاربعة مذكورة فى هذه الآية وأما صلاة العصر فقد أفردها الله تعالى بالذكر فى قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر (ورابعها) قوله تعالى وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل فقوله طرفى النهار يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة العصر لانهما كالواقعين على الطرفين وان كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثانى وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال لان الزلف جمع وأقله ثلاثة فلابد وأن يجب ثلاث صلوات فى الليل عملا بقوله وزلفا من الليل (وخامسها) قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل وقوله ومن آناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن آناء الليل لان قوله آناء الليل جمع وأقله ثلاثة فهذا مجموع الآيات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات الخمسة واعلم أن تقدير الصلوات بهذه الاوقات الخمسة فى نهاية الحسن والجمال نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شئ من أحوال هذا العالم مراتب خمسة (أولها) مرتبة الحدوث والدخول فى الوجود وهو كما يولد الانسان ويبقى فى النشو والنماء الى مدة معلومة وهذه المدة

تسمى سن النشو والنماء (والمرتبة الثانية) مدة الوقوف وهو أن يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب (والمرتبة الثالثة) مدة الكهولة وهو أن يظهر في الانسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة (والمرتبة الرابعة) مدة الشيخوخة وهو أن يظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جلية الى أن يموت ويهلك وتسمى هذه المدة سن الشيخوخة (المرتبة الخامسة) أن تبقى آثاره بعد موته مدة ثم بالآخرة تنمحي تلك الآثار وتبطل وتزول ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان انسانا أو غيره من الحيوانات أو النباتات والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الاحوال الخمس وذلك لانها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها الى أن تبلغ الى وسط السماء فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها انتقاصات خفية الى وقت العصر ثم من وقت العصر يظهر فيها انتقاصات ظاهرة فيضعف ضوءها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقوتها الى الغروب ثم اذا غربت يبقى بعض آثارها في أفق المغرب وهو الشفق ثم تنمحي تلك الآثار وتصير الشمس كأنها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمسة لها وهي أمور عجيبة لا يقدر عليها الا الله تعالى لا جرم أوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الاحوال الخمسة لها صلاة فأوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرا للنعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال تلك الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحياة ولما وصلت الشمس الى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانحطاط أوجب صلاة الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب احوال الاجرام العلوية والسفلية من الضد الى الضد فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو وآخذة في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخلت في أول زمان الشيخوخة أوجب تعالى صلاة العصر ونعم ما قال الشافعي رحمه الله ان أول العصر هو أن يصير ظل كل شيء مثليه وذلك لان من هذا الوقت تظهر النقصانات الظاهرة ألا ترى ان من أول وقت الظهر الى وقت العصر على قول الشافعي رحمه الله ما ازداد الظل الا مثل الشيء ثم ان في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على ان من الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلا له تأخذ الشمس في النقصانات الظاهرة ثم اذا غربت الشمس أشبهت هذه الحالة ما اذا مات الانسان فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلاة المغرب ثم لما غرب الشفق فكأنه انمحت آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا أثر فلا جرم أوجب الله تعالى صلاة العشاء فثبت ان ايجاب الصلوات الخمسة في هذه الاوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والاصول الحكمية والله أعلم بأسرار أفعاله * قوله تعالى

(ولا تهنوا في ابتغاء القوم ان تكونوا تألمون فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما) اعلم أنه تعالى لما ذكر بعض الاحكام التي يحتاج المجاهد الى معرفتها عاد مرة أخرى الى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا أي ولا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم أي في طلب الكفار بالقتال ثم أورد الحجة عليهم في ذلك فقال ان تكونوا تألمون فانهم يألمون كما تألمون والمعنى ان حصول الالم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الالم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين ان المؤمنين أولى بالمصابرة على القتال من المشركين لان المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركين لا يقرون بذلك فاذا كانوا مع انكارهم الحشر والنشر يجدون في القتال فأنتم أيها المؤمنون المقرون بأن لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما أولى بأن تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل أيضا أن يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله تعالى في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو انكم تعبدون الاله العالم القادر السميع البصير فيصح منكم أن ترجوا ثوابه وأما المشركون فانهم يعبدون الاصنام وهي جمادات فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك

الاصنام ثوابا ولا عقابا وقرأ الاعرج أن تكونوا تألمون بفتح الهمزة بمعنى ولا تهنوا لأن تكونوا تألمون وقوله فانهم يألمون كما تألمون تعليل ثم قال وكان الله عليما حكيما أى لا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهاكم الا بما هو عالم بأنه سبب لصلاحكم فى دينكم ودنياكم * قوله تعالى (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما) فى كيفية النظم وجوه (الاول) انه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك أمر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الاحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ على ظن انه كافر ومثل بيان صلاة السفر وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك الى أحوال المنافقين وذكر انهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه الصلاة والسلام على أن يحكم بالباطل ويذر الحكم الحق فأطلع الله رسوله عليه وأمره بأن لا يلتفت اليهم ولا يقبل قولهم فى هذا الباب (والوجه الثانى) فى بيان النظم انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة فى هذه السورة بين ان كل ما عرف بانزال الله تعالى وانه ليس للرسول أن يحيد عن شئ منها طلبا لرضا قومه (الوجه الثالث) انه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين ان الامر وان كان كذلك لكنه لا تجوز الخيانة معهم ولا الحاق ما لم يفعلوا بهم وان كفر الكافر لا يبيح المسامحة بالنظر له بل الواجب فى الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل على رسوله وأن لا يلحق الكافر حيف لاجل أن يرضى المنافق بذلك وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اتفق المفسرون على ان أكثر هذه الآيات نزلت فى طعمة ابن أبيرق ثم فى كيفية الواقعة روايات (أحدها) ان طعمة سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودى جاء قومه الى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الخيانة باليهودى فهم الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك فنزلت الآية (وثانيها) ان واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها (وثالثها) ان المودع لما طالب الوديعة زعم ان اليهودى سرق الدرع واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين والا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل والحاق السرقة باليهودى على سبيل التخرص والبهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون الا أنفسهم وما يضرونك من شئ ثم روى ان طعمة هرب الى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات (المسألة الثانية) قال أبو على الفارسى قوله أراك الله اما أن يكون منقولا بالهمزة من رأيت التى يراد بها رؤية البصر أو من رأيت التى تتعدى الى المفعولين أو من رأيت التى يراد بها الاعتقاد والاول باطل لان الحكم فى الحادثة لا يرى بالبصر والثانى أيضا باطل لانه يلزم أن يتعدى الى ثلاثة لا الى المفعولين بسبب التعدية ومعلوم ان هذا اللفظ لم يتعد الا الى مفعولين أحدهما الكاف التى هى للخطاب والآخر المفعول المقدر وتقديره بما أراكه الله ولما بطل القسمان بقى الثالث وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد (المسألة الثالثة) اعلم أنه ثبت بما قدمنا ان قوله بما أراك الله معناه بما أعلمك الله وسمى ذلك العلم بالرؤية لان العلم اليقينى المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية فى القوة والظهور وكان عمر يقول لا يقولن أحد قضيت بما أرانى الله تعالى فان الله تعالى لم يجعل ذلك الا لنبيه وأما الواحد منا فرأيه يكون ظنا ولا يكون علما اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الآية تدل على انه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم الا بالوحى والنص واذا عرفت هذا فنقول تفرع عليه مسألتان (احداهما) انه لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما كان يحكم الا بالنص ثبت ان الاجتهاد ما كان جائزا له (والثانى) ان هذه الآية دلت على انه ما كان يجوز له أن يحكم الا بالنص فوجب أن يكون حال الامة كذلك لقوله تعالى واتبعوه واذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراما والجواب عنه انه لما قامت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص فى الحقيقة فانه يصير التقدير كانه تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين

فاعلم ان تكليفي في حقك أن تعمل بموجب ذلك الظن واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص أما قوله ولا تكن للخائنين خصيما ففيه مسائل (المسألة الاولى) معنى الآية ولا تكن لاجل الخائنين مخاصما لمن كان بريا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين (المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله خصمك الذي يخاصمك وجمعه الخصماء وأصله من الخصم وهو ناحية الشيء وطرفه والخصم طرف الزاوية وطرف الاشفار وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها (المسألة الثالثة) قال الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام دلت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه لولا أن الرسول عليه الصلاة والسلام أراد أن يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه والا لما ورد النهي عنه والجواب أن النهي عن الشيء لا يقتضي كون المنهي فاعلا للمنهي عنه بل ثبت في الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يذب عن طعمة وأن يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي عليه الصلاة والسلام على ان طعمة كذاب وان اليهودي بري عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان ذلك الجرم قد وقع من النبي عليه الصلاة والسلام قوله بعد هذه الآية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما أمره الله بالاستغفار دل على سبق الذنب والجواب من وجوه (الاول) لعله مال طبعه الى نصرة طعمة بسبب انه كان في الظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين (والثاني) لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه الصلاة السلام ما يوجب القدح في شهادتهم هم بأن يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما أطلعه الله تعالى على كذب أولئك الشهود عرف ان ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره بسبب انه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا عند الله فيه (الثالث) قوله واستغفر الله يحتمل أن يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم ان الله لا يحب من كان خوانا أثيما والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا ذلك عند قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم وانما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنه انهم يختانون أنفسهم لان من أقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها الى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم أن في الآية تهديدا شديدا وذلك لان النبي عليه الصلاة والسلام لما مال طبعه قليلا الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان فاسقا فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من اعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه أشد الترغيب ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا أثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع وأثم في نسبة اليهودي الى تلك السرقة فلا جرم قال الله تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا أثيما فان قيل لم قال خوانا أثيما مع ان الصادر عنه خيانة واحدة واثم واحد قلنا علم الله تعالى انه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل الى ذلك ويدل عليه ما رويناه انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كان خاتمته كذلك لم يشك في خيانته وأيضا طلب من النبي عليه الصلاة والسلام أن يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي وهذا يبطل رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة الرسول واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم أن لها أخوات عن عمر رضي الله عنه انه أمر بقطع يد سارق فجاءت أمه تبكي وتقول هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في أول الامر واعلم انه تعالى لما خص

هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه ثم قال تعالى (يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا) الاستخفاء في اللغة معناه الاستتار يقال استخفيت من فلان أى تواريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل أى مستتر فقوله ويستخفون من الناس أى يستترون من الناس ولا يستترون من الله قال ابن عباس يستحيون من الناس ولا يستحيون من الله قال الواحدى هذا معنى وليس بتفسير وذلك لان الاستحياء من الناس يوجب الاستتار من الناس والاستخفاء منهم فأما أن يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك وقوله وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية وكفى هذا زاجرا للانسان عن المعاصى وقوله اذ يبيتون ما لا يرضى من القول أى يضمرون ويقدرون فى أذهانهم وذكرنا معنى التبييت فى قوله بيت طائفة منهم والذى لا يرضاه الله من القول هو أن طعمة قال أرمى اليهودى بانه هو الذى سرق الدرع وأحلف أنى لم أسرقها فيقبل الرسول يمينى لانى على دينه ولا يقبل يمين اليهودى فان قيل كيف سمى التبييت قولا وهو معنى فى النفس قلنا مذهبنا ان الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن أنكر كلام النفس فله أن يجيب بأن طعمة وأصحابه لعلهم اجتمعوا فى الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله كلامهم ذلك بالقول المبيت الذى لا يرضاه فأما قوله وكان الله بما يعملون محيطا فالمراد الوعيد من حيث انهم وان كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس الا انها كانت ظاهرة فى علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها شئ ثم قال تعالى (ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم فى الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة) ها للتنبيه فى ها أنتم وهؤلاء وهما مبتدأ وخبر جادلتم جملة مبينة لوقوع أولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء أنت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز أن يكون أولاء اسما موصولا بمعنى الذى وجادلتم صلة وأما الجدال فهو فى اللغة عبارة عن شدة المخاصمة وجدل الحبل شدة فتله ورجل مجدول كأنه فتل والاجدل الصقر لانه من أشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد ميل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رأيه اذا عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا فى الظاهر من المسلمين والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وقومه فى الدنيا فمن الذين يخاصم عنهم فى الآخرة اذا أخذهم الله بعذابه وقرأ عبد الله بن مسعود ها أنتم هؤلاء جادلتم عنه يعنى عن طعمة * وقوله فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع ثم قال (أم من يكون عليهم وكيلا) فقوله أم من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل هو الذى وكل اليه الامر فى الحفظ والحماية والمعنى من الذى يكون محافظا ومحاميا لهم من عذاب الله واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد فى هذا الباب اتبعه بالدعوة الى التوبة وذكر فيه ثلاثة أنواع من الترغيب (فالاول) قوله تعالى (ومن يعمل سوأ أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما) والمراد بالسوء القبيح الذى يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمى اليهودى بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون فى الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فأما الذنب الذى يخص الانسان فذلك فى الاكثر لا يكون ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الآية دالة على حكمين (الاول) ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا أو قتلا عمدا أو غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل سوأ أو يظلم نفسه عم الكل (الثانى) ان ظاهر الآية يقتضى أن مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه فانه لا معنى للترغيب فى الاستغفار الا اذا كان المراد ذلك (والنوع الثانى) من الكلمات المرغبة فى التوبة قوله تعالى (ومن يكسب اثما

فانما

فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما) والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة أو دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف البارى تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصى فى الاستغفار كانه تعالى يقول الذنب الذى أتيت به ما عادت مضرته الى فانى منزه عن النفع والضر ولا تيأس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليما بما فى قلبه عند اقدامه على التوبة حكيما تقتضى حكمته ورحمته أن يتجاوز عن التائب (النوع الثالث) قوله تعالى (ومن يكسب خطيئة أو اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا) وذكروا فى الخطيئة والاثم وجوها (الاول) ان الخطيئة هى الصغيرة والاثم هو الكبيرة (وثانيها) الخطيئة هى الذنب القاصر على فاعلها والاثم هو الذنب المتعدى الى الغير كالظلم والقتل (وثالثها) الخطيئة ما لا ينبغى فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ والاثم ما يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة وأما قوله ثم يرم به بريئا فالضمير فى به الى ماذا يعود فيه وجوه (الاول) ثم يرم باحد هذين المذكورين (الثانى) أن يكون عائدا الى الاثم وحده لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة فى قوله واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها (الثالث) أن يكون عائدا الى الكسب والتقدير يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب (الرابع) أن يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة فكانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريئا وأما قوله فقد احتمل بهتانا فالبهتان أن ترمى أخاك بأمر منكر وهو برىء منه واعلم أن صاحب البهتان مذموم فى الدنيا أشد الذم ومعاقب فى الآخرة أشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذم العظيم فى الدنيا وقوله واثما مبينا اشارة الى ما يلحقه من العقاب العظيم فى الآخرة ثم قال (ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك) والمعنى ولولا ان الله خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهى العصمة لهمت طائفة منهم أن يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سألوا النبى عليه السلام أن يدفع ويجادل عنه ويبرئه عن السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودى ومعنى يضلوك أى يلقوك فى الحكم الباطل الخطأ ثم قال (وما يضلون الا أنفسهم) بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما أقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين (وما يضرونك من شىء) فيه وجهان (الاول) قال القفال رحمه الله وما يضرونك فى المستقبل فوعده الله تعالى فى هذه الآية بادامة العصمة له مما يريدون من ايقاعه فى الباطل (الثانى) ان المعنى انهم وان سعوا فى القائك فى الباطل فأنت ما وقعت فى الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وأنت ما أمرت الا ببناء الاحكام على الظواهر ثم قال (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة) واعلم انا ان فسرنا قوله وما يضرونك من شىء بأن المراد انه تعالى وعده بالعصمة فى المستقبل كان قوله وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعنى لما أنزل عليك الكتاب والحكمة وأمرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع فى الشبهات والضلالات وان فسرنا تلك الآية بأن النبى عليه الصلاة والسلام كان معذورا فى بناء الحكم على الظاهر كان المعنى وأنزل عليك الكتاب والحكمة وأوجب فيهما بناء أحكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى (وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) قال القفال رحمه الله هذه الآية تحتمل وجهين (أحدهما) أن يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الآية أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وأطلعك على اسرارهما وأوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشىء منهما فكذلك يفعل بك فى مستأنف أيامك لا يقدر أحد من المنافقين على اضلالك وازلالك (الوجه الثانى) أن يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من أخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من أعظم الدلائل على ان العلم أشرف الفضائل والمناقب وذلك لان الله تعالى ما أعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما أوتيتم

من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وما أوتيتم من العلم الا قليلا وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم * قوله تعالى (لا خير فى كثير من نجواهم الا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) واعلم ان هذه اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى رحمه الله النجوى فى اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل أنجو نجوى بمعنى ناجيته والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقد تكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم نجوى (المسألة الثانية) قوله الا من أمر بصدقة ذكر النحويون فى محل من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى فى هذه الآية فان جعلنا معنى النجوى ههنا السر فيجوز أن يكون فى موضع النصب لانه استثناء الشئ عن خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله الا أذى ويجوز أن يكون رفعا فى لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وأبو عبيد جعل هذا من باب حذف المضاف فقال التقدير الا فى نجوى من أمر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون من فى محل النجوى لانه أقيم مقامه ويجوز فيه وجهان (أحدهما) الخفض بدل من نجواهم كما تقول ما مررت بأحد الا زيد (والثانى) النصب على الاستثناء كما تقول ما جاءنى أحد الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس وأما ان جعلنا النجوى اسما للقوم المتناجين كان منصوبا على الاستثناء لانه استثناء الجنس من الجنس ويجوز أن يكون من فى محل الخفض من وجهين (أحدهما) أن تجعله تبعا للكثير على معنى لا خير فى كثير من نجواهم الا فيمن أمر بصدقة كقولك لا خير فى القوم الا نفر منهم (والثانى) أن تجعله تبعا للنجوى كما تقول لا خير فى جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيد الجماعة وان شئت اتبعته القوم والله أعلم (المسألة الثالثة) هذه الآية وان نزلت فى مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض الا انها فى المعنى عامة والمراد لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من أعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من أعمال الخير ثلاثة أنواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر الله هذه الاقسام الثلاثة وذلك لان عمل الخير اما أن يكون بايصال المنفعة أو بدفع المضرة أما ايصال الخير فاما أن يكون من الخيرات الجسمانية وهو أعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من أمر بصدقة واما أن يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم أو تكميل القوة العملية بالافعال الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله أو معروف وأما ازالة الضرر فاليها الاشارة بقوله أو اصلاح بين الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة فى هذه الآية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه الصلاة والسلام كلام ابن آدم كله عليه لا له الا ما كان من أمر بمعروف أو نهى عن منكر او ذكر الله وقيل لسفيان الثورى ما أشد هذا الحديث فقال سفيان ألم تسمع الله يقول لا خير فى كثير من نجواهم فهو هذا بعينه أما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفى خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى (ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما) والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت فى غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا أتى بها لوجه الله ولطلب مرضاته فأما اذا أتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من أعظم المفاسد وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية أحوال القلب فى اخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله ونظيره قوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وأن ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالان (السؤال الاول) لم انتصب ابتغاء مرضات الله والجواب لانه مفعول له والمعنى لانه لابتغاء مرضات الله (السؤال الثانى) كيف قال الا من أمر

ثم قال

ثم قال ومن يفعل ذلك والجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الآمر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فبأن يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك أولى ويجوز أن يراد ومن يأمر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر أيضا فعل من الافعال * قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها هو ما روى ان طعمة بن ابيرق لما رأى ان الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودى عن تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فتهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الآية اما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا فى سورة البقرة انه عبارة عن كون كل واحد منهما فى شق آخر من الامر أو عن كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضى لحوق مشقة بصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى أى من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام قال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما أوحى الله تعالى من أمره وأظهر من سرقته ما دله ذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعادى الرسول وأظهر الشقاق وارتد عن دين الاسلام فكان ذلك اظهار الشقاق بعد ما تبين له الهدى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يعنى غير دين الموحدين وذلك لان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الاوثان ثم قال نوله ما تولى أى نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى ما توكل عليه قال بعضهم هذا منسوخ بآية السيف لاسيما فى حق المرتد ثم قال ونصله جهنم يعنى نلزمه جهنم وأصله الصلاة وهو لزوم النار وقت الاستدفاء وساءت مصيرا انتصب نصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا وتصبب عرقا وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) روى ان الشافعى رضى الله عنه سئل عن آية فى كتاب الله تعالى تدل على ان الاجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الآية وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا أثر له فى الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفى النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فانه لا يمتنع أن لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين وأجيب عن هذا السؤال بأن المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير فاذا كان من شأن غير المؤمنين أن لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم وللقائل أن يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير والا لزم أن يقال الانبياء والملائكة متبعون لآحاد الخلق من حيث انهم يوحدون الله كما ان كل واحد من آحاد الامة يوحد الله ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوى على هذا الدليل وفيه ابحاث اخر دقيقة ذكرناها فى كتاب المحصول فى علم الاصول والله أعلم (المسألة الثانية) دلت هذه الآية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه وكل من منع غيره عن فعل يفعله كان مشاقا له لان كل واحد منهما يكون فى شق غير الشق الذى يكون الآخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الآية فوجب أن لا يصدر الذنب عنه (المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على انه يجب الاقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام فى أفعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول لزم كون كل واحد منهما فى شق آخر من العمل فحصل المشاقة

لكن المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتداء به في أفعاله (المسألة الرابعة) قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول لا بمعنى ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطئ واحتجوا على قولهم بهذه الآية قالوا لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية عند من يقول به والدليل الدال على ان وعيد الكفار قطعي لانه تعالى قال بعد هذه الآية ان الله لا يغفر أن يشرك به والقاطع لا يعارضه المظنون (المسألة الخامسة) الآية دالة على انه لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد بتبين الهدى ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى (المسألة السادسة) الآية دالة على ان الهدى اسم للدليل لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة الشيء الى نفسه وانه فاسد * قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا) اعلم أن هذه الآية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فائدتان (الاولى) ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في القرآن وانه تعالى ما أعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين وقد أعاد هذه الآية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد اتفقوا على انه لا فائدة في التكرير الا التأكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد (والفائدة الثانية) ان الآيات المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله ومن يشاقق الرسول الى آخر الآيات انما نزلت في ارتداده فهذه الآية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان ذلك السارق لو لم يرتد لم يصر محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد وأشرك بالله صار محروما قطعا عن رحمة الله ثم انه أكد ذلك بأن شرح ان أمر الشرك عظيم عند الله فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه المناسبات دالة قطعا على دلالة هذه الآية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة أو لم تحصل ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال ان يدعون من دونه الا اناثا وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله ان ههنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون بمعنى يعبدون لان من عبد شيئا فانه يدعوه عند احتياجه اليه وقوله الا اناثا فيه أقوال (الاول) ان المراد هو الاوثان وكانوا يسمونها باسم الاناث كقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى واللات تأنيث الله والعزى تأنيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضي الله عنها الا أوثانا وقراءة ابن عباس الا اثنا جمع وثن مثل أسد وأسد ثم أبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل أقتت قال الزجاج وجائز أن يكون اثن أصلها وثن فاتبعت الضمة الضمة (القول الثاني) قوله الا اناثا أي الا أمواتا وفي تسمية الاموات اناثا وجهان (الاول) ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه المرأة تعجبني (الثاني) ان الانثى أخس من الذكر والميت أخس من الحي فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الانثى على الجمادات الموات (القول الثالث) ان بعضهم كان يعبد الملائكة

وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى والمقصود من الآية هل انسان أجهل ممن أشرك خالق السموات والارض وما بينهما جمادا يسميه بالانثى ثم قال وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون كان فى كل واحد من تلك الاوثان شيطان يتراآى للسدنة يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعد هذه الآية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولاشك ان قائل هذا القول هو ابليس ولا يبعد ان الذى تراآى للسدنة هو ابليس وأما المريد فهو المبالغ فى العصيان الكامل فى البعد من الطاعة ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد أى مملس ويقال شجرة مرداء اذا تناثر ورقها والذى لم تنبت له لحية يقال له أمرد لكون موضع اللحية أملس فمن كان شديد البعد عن الطاعة يقال له مريد ومارد لانه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شئ ثم قال تعالى لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان بمعنى شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله وهذا القول الشنيع واعلم أن الشيطان ههنا قد ادعى أشياء (أولها) قوله لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا الفرض فى اللغة القطع والفرضة الثلمة التى تكون فى طارف النهر والفرض الحز الذى فى الوتر والفرض فى القوس الحز الذى يشد فيه الوتر والفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن فريضة أى جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول معنى الآية ان الشيطان لعنه الله قال عند ذلك لاتخذن من عبادك حظا مقدرا معينا وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه وفى التفسير عن النبى عليه الصلاة والسلام انه قال من كل ألف واحد لله وسائره للناس ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان أكثر عددا من حزب الله أما النقل فقوله تعالى فى صفة البشر فاتبعوه الا قليلا منهم وقال حاكيا عن الشيطان لأحتنكن ذريته الا قليلا وحكى عنه أيضا انه قال لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولاشك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الفساق والكفار أكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولاشك ان الفساق والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيبا مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الاكثر وانما يتناول الاقل والجواب ان هذا التفاوت انما يحصل فى نوع البشر أما اذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المخلصين وأيضا فالمؤمنون وان كانوا قليلين فى العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله والكفار والفساق وان كانوا كثيرين فى العدد فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس (وثانيها) قوله ولأضلنهم يعنى عن الحق قالت المعتزلة هذه الآية دالة على أصلين عظيمين من اصولنا (فالاصل الاول) المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى قالوا وانما قلنا ان الآية تدل على ان المضل هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله لاغوينهم أجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم وأيضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلا للناس فى معرض الذم له وذلك يمنع من كون الاله موصوفا بذلك (والاصل الثانى) وهو ان أهل السنة يقولون الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال وقلنا ليس الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه بأنه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وأيضا ان كلام ابليس فى هذه المسألة مضطرب جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم أجمعين وأخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما أغويتنى وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا يعنى ان قول هؤلاء الكفار نحن أغويناهم فمن الذى أغوانا عن الدين ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة الى الله (وثالثها) قوله ولامنينهم واعلم انه لما ادعى انه يضل الخلق قال ولامنينهم وهذا يشعر بانه لاحيلة له فى الاضلال أقوى من القاء الامانى فى قلوب الخلق

وطلب الامانى يورث شيئين الحرص والامل والحرص والامل يستلزمان أكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين لجوهر الانسان قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن آدم ويشب معه اثنان الحرص والامل والحرص يستلزم ركوب أهوال الدنيا وأهوال الدين فانه اذا اشتد حرصه على الشئ فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال أمله نسى الآخرة وصار غريقا فى الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة أو أشد قسوة (ورابعها) قوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام البتك القطع وسيف باتك أى قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدى رحمه الله التبتيك ههنا هو قطع آذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون آذان الناقة اذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على أنفسهم الانتفاع بها وقال آخرون المراد انهم يقطعون آذان الانعام نسكا فى عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه فى نفسه كفر وفسق (وخامسها) قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان (الاول) ان المراد من تغيير خلق الله تغيير دين الله وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب والحسن والضحاك ومجاهد والسدى والنخعى وقتادة وفى تقرير هذا القول وجهان (الاول) ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم أخرجهم من ظهر آدم كالذر وأشهدهم على أنفسهم انه ربهم وآمنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التى فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة ولكن أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (والوجه الثانى) فى تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما أو الحرام حلالا (القول الثانى) حمل هذا التغيير على تغيير أحوال كلها تتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها (الاول) قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله الواصلات والواشمات قال وذلك لان المرأة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا (الثانى) روى عن أنس وشهر ابن حوشب وعكرمة وأبى صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الآذان وفقء العيون ولهذا كان أنس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل أحدهم ألفا عوروا عين فحلها (الثالث) قال ابن زيد هو التخنث وأقول يجب ادخال السحاقات فى هذه الآية على هذا القول لان التخنث عبارة عن ذكر يشبه الانثى والسحق عبارة عن انثى تشبه الذكر (الرابع) حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الانعام لتركبوها وتأكلوها فحرموها على أنفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين فى هذا الباب ويخطر ببالى ههنا وجه آخر فى تخريج الآية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض فى الشئ يكون على ثلاثة أوجه التشوش والنقصان والبطلان فادعى الشيطان لعنه الله القاء أكثر الخلق فى مرض الدين وضرر الدين هو قوله ولأمنينهم ثم ان هذا المرض لا بد وأن يكون على أحد الاوجه الثلاثة التى ذكرناها وهى التشوش والنقصان والبطلان فأما التشوش فالاشارة اليه بقوله ولأمنينهم وذلك لان صاحب الامانى يشغل عقله وفكره فى استخراج المعانى الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة فى تحصيل المطالب الشهوانية والغضبية فهذا مرض روحانى من جنس التشوش وأما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام وذلك لان بتك الآذان نوع نقصان وهذا لان الانسان اذا صار مستغرق العقل فى طلب الدنيا صار فاتر الرأى ضعيف الحزم فى طلب الآخرة وأما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة فى المدة الاولى ومن المعلوم ان من بقى مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يزيد فى قلبه الرغبة فى الدنيا والنفرة عن الآخرة ولا تزال تتزايد هذه الاحوال الى أن يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة البتة ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغيير الخلقة لان الارواح البشرية انما دخلت فى هذا العالم الجسمانى على سبيل السفر وهى متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها وألفت هذه المحسوسات

التي لا بد من انقضائها وفنائها كان هذا بالحقيقة تغيير الخلقة وهو كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين
نسوا الله فأنساهم أنفسهم وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم أنه
تعالى لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ
الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم أن أحدا لا يختار أن يتخذ الشيطان وليا
من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما أمره الشيطان به وترك ما أمره الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان
وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة
الخالصة عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان
والآلام الغالبة والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولايته فقد فاته أشرف المطالب وأجلها بسبب أخس
المطالب وأدونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان
الا غرورا واعلم أنا بينا في الآية المتقدمة ان عمدة أمر الشيطان انما هو بالقاء الاماني في القلب
وأما تبتيك الآذان وتغيير الخلقة فذاك من نتائج القاء الاماني في القلب ومن آثاره فلا جرم نبه الله تعالى
على ما هو العمدة في دفع تلك الاماني وهو ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو أن يظن الانسان
بالشيء انه نافع ولذيذ ثم يتبين اشتماله على أعظم الآلام والمضار وجميع أحوال الدنيا كذلك والعاقل
يجب عليه أن لا يلتفت الى شيء منها ومثال هذا ان الشيطان يلقي في قلب الانسان انه سيطول عمره وينال
من الدنيا أمله ومقصوده ويستولي على أعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت له كما تيسرت لغيره
الا ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان طال عمره ووجد مطلوبه على
أحسن الوجوه فانه لا بد وان يكون عند الموت في أعظم أنواع الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان
ألذ وأشهى وكان الالف معه أدوم وأبقى كانت مفارقته أشد ايلاما وأعظم تأثيرا في حصول الغم والحسرة
فظهر ان هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الآية وجه آخر وهو ان الشيطان
يعدهم بأنه لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى أولئك مأواهم جهنم
واعلم أنا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدان ما يستحسن ظاهره
الا انه يعظم تأذيه عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله
سبحانه وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى
مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل
والمفر قال الواحدي رحمه الله هذه الآية تحتمل وجهين (أحدهما) انه لا بد لهم من ورودها
(والثاني) التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير في قوله ولا يجدون عائد الى الذين تقدم
ذكرهم وهم الذين قال الشيطان لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والاظهر ان الذي يكون نصيبا للشيطان
هم الكفار ولما ذكر الله الوعيد أردفه بالوعد فقال (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا) واعلم أنه تعالى في أكثر
آيات الوعد ذكر خالدين فيها أبدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف الاصل
فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام وأما في آيات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التأبيد
الا في حق الكفار وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما
مصدران الاول مؤكد لنفسه كأنه قال وعد وعدا وحقا مصدر مؤكد لغيره أي حق ذلك حقا ثم قال ومن
أصدق من الله قيلا وهو توكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان
لاتباعه من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله أولى بالقبول وأحق بالتصديق
من قول الشيطان الذي ليس أحد أكذب منه وقرأ حمزة والكسائي أصدق من الله قيلا باشمام الزاي
وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن نحو قصد السبيل فاصدع بما تؤمر والقيل مصدر

قال قولا وقيلا وقال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى (ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب) وفيه مسائل (المسألة الاولى) الامنية أفعولة من المنية وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته (المسألة الثانية) ليس فعل فلا بد من اسم يكون هو مسندا اليه وفيه وجوه (الاول) ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري الآية بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب أي ليس يستحق بالاماني انما يستحق بالايمان والعمل الصالح (الثاني) ليس وضع الدين على أمانيكم (الثالث) ليس الثواب والعقاب بأمانيكم والوجه الاول أولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل أولى من اسناده الى ما هو غير مذكور (المسألة الثالثة) الخطاب في قوله ليس بأمانيكم خطاب مع من فيه قولان (الاول) انه خطاب مع عبدة الاوثان وأمانيهم أن لا يكون هناك حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا به لكنهم يصفون أصنامهم بأنها شفعاؤهم عند الله وأما أماني أهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا أياما معدودة (القول الثاني) انه خطاب مع المسلمين وأمانيهم أن يغفر لهم وان ارتكبوا الكبائر وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروي انه تفاخر المسلمون وأهل الكتاب فقال أهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن أولى بالله منكم وقال المسلمون نبينا خاتم النبيين وكتابنا ناسخ الكتب فأنزل الله تعالى هذه الآية ثم قال تعالى (من يعمل سوءا يجز به) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قالت المعتزلة هذه الآية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل أن يقول هذا يشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا الجواب عنه من وجهين (الاول) ان العام بعد التخصيص حجة (والثاني) ان صاحب الصغيرة قد حبط من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية فههنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه أجاب أصحابنا عنه بأن الكلام على عموماته قد تقدم في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والذي نزيده في هذه الآية وجوه (الاول) لم لا يجوز أن يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والاحزان والآلام والاسقام والذي يدل على صحة ما ذكرنا القرآن والخبر أما القرآن فهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع بالجزاء وأما الخبر فما روي انه لما نزلت هذه الآية قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه كيف الصلاح بعد هذه الآية فقال غفر الله لك يا أبا بكر ألست تمرض أليس يصيبك الاذى فهو ما تجزون وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا لما قرأ هذه الآية فقال أنجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبته في جسده وما يؤذيه وعن أبي هريرة رضي الله عنه لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا وقلنا يا رسول الله ما أبقت هذه الآية لنا شيئا فقال عليه الصلاة والسلام أبشروا فانه لا يصيب أحدا منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها الله له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه (الوجه الثاني) في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز أن يحصل الجزاء بنقص ثواب ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه القرآن والخبر والمعقول أما القرآن فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وأما الخبر فما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الآية شقت على المؤمنين مشقة شديدة وقالوا يا رسول الله وأينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال عليه الصلاة والسلام انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلبت آحاده أعشاره وأما المعقول فهو أن ثواب الايمان وجميع الطاعات أعظم لا محالة من عقاب الكبيرة الواحدة والعدل يقتضي أن يحط من الاكثر مثل الاقل فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل الجنة بسبب تلك الزيادة (الوجه الثالث)

فى الجواب ان هذه الآية انما نزلت فى الكفار والذى يدل على ما ذكرناه انه تعالى قال بعد هذه الآية ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذى أطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع بأنه يدخل الجنة بحكم هذه الآية وقولهم خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل بالدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن مثل قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغى حال كونه باغيا مؤمنا وقال يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا وقال يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما أمره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان مؤمنا كان قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات حجة فى ان المؤمن الذى يكون صاحب الكبيرة من أهل الجنة فوجب أن يكون قوله ومن يعمل سوءا يجز به مخصوصا بأهل الكفر (الوجه الرابع) فى الجواب هب ان النص يعم المؤمن والكافر ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الحاق التأويل بعمومات الوعيد أولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التأويل بالتعريض جود واحسان (المسألة الثانية) دلت الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله ومن يعمل سوءا يتناول جميع المحرمات فدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم فى دين الاسلام ثم قوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الهموم والغموم فى الدنيا قلنا انه لا بد وان يصل جزاء أعمالهم الحسنة اليهم فى الدنيا اذ لا سبيل الى ايصال ذلك الجزاء اليهم فى الآخرة واذا كان كذلك فهذا يقتضى أن يكون تنعمهم فى الدنيا أكثر ولهذا تنعمهم ههنا أكمل ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكفار واذا كان كذلك امتنع أن يقال ان جزاء أفعالهم المحظورة تصل اليهم فى الدنيا فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم فى الآخرة (المسألة الثالثة) قالت المعتزلة دلت الآية على ان العبد فاعل ودلت أيضا على انه بعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت الآية على مجموع هذين الامرين فقد دلت على أن الله غير خالق لافعال العباد وذلك من وجهين (أحدهما) انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين (والثانى) انه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء البتة وذلك باطل لان الآية دالة على ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر فى هذا الكتاب ثم قال تعالى (ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا) قالت المعتزلة دلت الآية على نفى الشفاعة والجواب من وجهين (الاول) انا قلنا ان هذه الآية فى حق الكفار (الثانى) ان شفاعة الانبياء والملائكة فى حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولى لاحد ولا نصير لاحد الا الله سبحانه وتعالى ثم قال تعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) قال مسروق لما نزل قوله ومن يعمل سوءا يجز به قال أهل الكتاب للمسلمين نحن وأنتم سواء فنزلت هذه الآية الى قوله ومن أحسن دينا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك فى سورة مريم وفى حم المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء فى هذه السور جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه أفخم ويدل على مثيب ادخلهم الجنة ويوافق ولا يظلمون واما القراءة الثانية فهى مطابقة لقوله تعالى ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم ولقوله ادخلوها بسلام والله أعلم (المسألة الثانية) قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى للتبعيض والمراد من يعمل بعض الصالحات لان أحدا لا يقدر على أن يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم ان هذه الآية من أدل الدلائل على ان صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدا فى النار بل ينقل الى الجنة وذلك لانا بينا ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا فنقول ان صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الآية

أن يدخل الجنة ولزم بحكم الآيات الدالة على وعيد الفساق أن يدخل النار فأما أن يدخل الجنة ثم ينقل الى النار فذلك باطل بالاجماع أو يدخل النار ثم ينقل الى الجنة فذلك هو الحق الذى لا محيد عنه والله أعلم (المسألة الثالثة) النقير نقرة فى ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل كيف خص الله الصالحين بأنهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقال وما الله يريد ظلما للعالمين والجواب من وجهين (الاول) أن يكون الراجع فى قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء وعمال الصالحات جميعا (والثانى) ان كل ما لا ينقص عن الثواب كان بأن لا يزيد فى العقاب أولى هذا هو الحكم فيما بين الخلق فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق * قوله تعالى

(ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا ولله ما فى السموات وما فى الارض وكان الله بكل شئ محيطا) اعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين (أحدهما) انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعالى (والثانى) وهو انه الدين الذى كان عليه ابراهيم عليه السلام وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب فى دين الاسلام أما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبنى على أمرين الاعتقاد والعمل أما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله أسلم وجهه وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والوجه أحسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه وأقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله وأما العمل فاليه الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتأمل فى هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وأيضا فقوله أسلم وجهه لله يفيد الحصر معناه انه أسلم نفسه لله وما أسلم لغير الله وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبرى من الحول والقوة وأيضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع وغيرها واليهود كانوا يقولون فى دفع عقاب الآخرة عنهم انهم من أولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله وأما المعتزلة فهم فى الحقيقة ما أسلمت وجوههم لله لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من أنفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من أنفسهم فهم فى الحقيقة لا يرجون الا أنفسهم ولا يخافون الا أنفسهم وأما أهل السنة الذين فوضوا التدبير والتكوين والابداع والخلق الى الحق سبحانه وتعالى واعتقدوا أنه لا موجد ولا مؤثر الا الله فهم الذين أسلموا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل الله وانقطع نظرهم عن كل شئ ما سوى الله (وأما الوجه الثانى) فى بيان فضيلة الاسلام وهو ان محمدا عليه السلام انما دعا الخلق الى دين ابراهيم عليه السلام فلقد اشتهر عند كل الخلق ان ابراهيم عليه السلام ما كان يدعو الا الى الله تعالى كما قال انى برئ مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله والاعراض عن كل ما سوى الله ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام قد كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام فى الختان وفى الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلاة اليها والطواف بها والسعى والرمى والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة فى قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه ولما ثبت ان شرع محمد عليه الصلاة والسلام كان قريبا من شرع ابراهيم ثم لان شرع ابراهيم مقبول عند الكل وذلك لان العرب لا يفتخرون بشئ كافتخارهم بالانتساب الى ابراهيم وأما اليهود والنصارى فلا شك فى كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم أن يكون شرع محمد مقبولا عند الكل وأما قوله حنيفا ففيه بحثان (الاول) يجوز ان يكون حالا للمتبوع وأن يكون حالا للتابع كما اذا قلت رأيت راكبا فانه يجوز أن يكون الراكب حالا للمرئى والرائى (البحث الثانى) الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل والحق انه مائل عن كل ظاهر وباطن وتحقيق

الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا من الباطل الذي يضاده فقد يكون قريبا من الباطل الذي يجانبه وأما الحق فانه واحد فيكون مائلا عن كل ما عداه كالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل ظاهر هذه الآية يقتضي ان شرع محمد عليه الصلاة والسلام نفس شرع ابراهيم وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه الصلاة والسلام صاحب شريعة مستقلة وأنتم لاتقولون بذلك قلنا يجوز أن تكون ملة ابراهيم داخلة في ملة محمد عليه الصلاة السلام مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ثم قال تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا وفيه مسائل (المسألة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وفيه وجهان (الاول) ان ابراهيم عليه السلام لما بلغ في علو الدرجة في الدين أن اتخذه الله خليلا كان جديرا بأن يتبع خلقه وطريقته (والثاني) انه لما ذكر ملة ابراهيم ووصفه بكونه حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابراهيم خليلا أشعر هذا بأنه سبحانه انما اتخذه خليلا لانه كان عالما بذلك الشرع آتيا بتلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه سبحانه انما جعله اماما للخلق لانه أتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الآية على ان ابراهيم عليه السلام انما كان بهذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله تعالى بسبب أنه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على أن من عمل بهذا الشرع لابد وأن يفوز بأعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان قيل ما موقع قوله واتخذ الله ابراهيم خليلا قلنا هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب وتنايره ما جاء في الشعر من قوله والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شأنها تأكيد ذلك الكلام والامر ههنا كذلك على ما بيناه (المسألة الثانية) ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها (الاول) ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال أموره وأسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه ولاشك ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما أطلع الله ابراهيم عليه السلام على الملكوت الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد أخرى الى توحيد الله ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان جعله الله اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بأن الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه خليلا لان محبة الله لعبده عبارة عن ارادته لايصال الخيرات والمنافع اليه (الوجه الثاني) في اشتقاق اسم الخليل انه الذي يوافقك في خلالك أقول روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا بأخلاق الله فيشبه أن ابراهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه أحد ممن تقدم لاجرم خصه الله بهذا التشريف (الوجه الثالث) قال صاحب الكشاف ان الخليل هو الذي يسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني أو يحمل ذلك على شدة طاعته لله وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما أخبر الله عنه بقوله اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين (الوجه الرابع) الخليل هو الذي يسد خللك كما نسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابراهيم عليه السلام لما كان خليلا مع الله امتنع أن يقال انه يسد الخلل ومن ههنا علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك أما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها (الاول) انه لما صار الرمل الذي أتى به غلمانه دقيقا قالت امرأته هذا من عند خليلك المصري فقال ابراهيم بل هو من خليلي الله (والثاني) قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال ابراهيم عليه السلام اذكره مرة أخرى فقال لا أذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت أشجى من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك أولادي فقال الملك أبشر فاني ملك لا أحتاج الى مالك وولدك وانما كان المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله لاجرم اتخذه الله خليلا (الثالث) روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابراهيم في صورة غلمان حسان الوجوه وظن الخليل انهم أضيافه وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط أن تسموا الله في أوله وتحمدوه في آخره فقال جبريل أنت خليل الله فنزل هذا الوصف وأقول فيه عندي وجه آخر وهو ان

جوهر الروح اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف أعمال تزيده صقالة عن الكدورات الجسمانية وأفكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا فى عالم القدس والطهارة متبرئا عن علائق الجسم والحس ثم لا يزال هذا الانسان يتزايد فى هذه الاحوال الشريفة الى أن يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله ولا يتحرك الا بالله ولا يسكن الا بالله ولا يمشى الا بالله فكان نور جلال الله قد سرى فى جميع قواه الجسمانية وتخلل فيها وغاص فى جواهرها وتوغل فى ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بأنه خليل لما أنه تخللت محبة الله فى جميع قواه واليه الاشارة بقول النبى صلى الله عليه وسلم فى دعائه اللهم اجعل فى قلبى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا وفى عصبى نورا (المسألة الثالثة) قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق اسم الابن فى حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان الفرق أن كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضى الجنسية أما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات ثم قال تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض وكان الله بكل شئ محيطا وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى تعلق هذه الآية بما قبلها وفيه وجوه (الاول) أن يكون المعنى انه لم يتخذ الله ابراهيم خليلا لاحتياجه اليه فى أمر من الامور كما تكون خلة الآدميين وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والارض ومن كان كذلك فكيف يعقل أن يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه خليلا بمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا فى العبودية لا جرم خصه الله بهذا التشريف والحاصل ان كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه أزال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام (والثانى) انه تعالى ذكر من أول السورة الى هذا الموضع أنواعا كثيرة من الامر والنهى والوعد والوعيد فبين ههنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل أن يخضع لتكاليفه وأن ينقاد لامره ونهيه (الثالث) انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين (أحدهما) القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات (والثانى) العلم التام المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع والعاصى والمحسن والمسىء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ملك السموات والارض وعلى كمال علمه بقوله وكان الله بكل شئ محيطا (الرابع) انه سبحانه لما وصف ابراهيم بأنه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك لانه له ما فى السموات وما فى الارض ويجرى هذا مجرى قوله ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا ومجرى قوله لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعنى ان الملائكة مع كمالهم فى صفة القدرة والقوة فى صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يمكن أن يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله كذا ههنا يعنى اذا كان كل من فى السموات والارض ملكه فى تسخيره ونفاذ الهيته فكيف يعقل أن يقال ان اتخاذ الله ابراهيم عليه السلام خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة متناسبة (المسألة الثانية) انما قال ما فى السموات وما فى الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذى يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما (المسألة الثالثة) قوله وكان الله بكل شئ محيطا فيه وجهان (أحدهما) المراد منه الاحاطة فى العلم (والثانى) المراد منه الاحاطة بالقدرة كما فى قوله تعالى وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل أن يقول لما دل قوله ولله ما فى السموات وما فى الارض على كمال القدرة فلو حملنا قوله وكان الله بكل شئ محيطا على كمال القدرة لزم التكرار وذلك لانا نقول ان قوله لله ما فى السموات وما فى الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى قادرا مالكا لكل ما فى السموات وما فى الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما قال وكان الله بكل شئ محيطا دل على كونه قادرا

على ما لا نهاية له من المقدورات خارجا عن هذه السموات والارض على ان سلسلة القضاء والقدر فى جميع الكائنات والممكنات انما تنقطع بايجاده وتكوينه وابداعه فهذا تقرير هذا القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الالهية والوفاء بالوعد والوعيد انما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت فى علم الاصول ان العلم بالله هو العلم بكونه قادرا ثم بعد العلم بكونه قادرا يعلم كونه عالما لما ان الفعل بحدوثه يدل على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان يدل على العلم ولا شك ان الاول مقدم على الثانى * قوله تعالى (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما)

اعلم ان عادة الله فى ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة فى الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة أخرى الى بيان الاحكام وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها الى التأثير فى القلوب لان التكاليف بالاعمال الشاقة لا يقع فى موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد والوعد والوعيد لا يؤثر فى القلب الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول انه سبحانه ذكر فى أول هذه السورة أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ثم اتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى فى ذلك ثم ختم تلك الآيات بالآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال الواحدى رحمه الله الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل فى المسألة فافتانى افتاء وفتيا وفتوى وهما اسمان موضوعان موضع الافتاء ويقال أفتيت فلانا فى رؤيا رآها اذا عبرها قال تعالى يوسف أيها الصديق أفتنا فى سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار المشكل وأصله من الفتى وهو الشاب الذى قوى وكمل فالمعنى كانه يقوى ببيانه ما أشكل ويصيره قويا فتيا (المسألة الثانية) ذكروا فى سبب نزول هذه الآية قولين (الاول) ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا فى أول هذه السورة فهذه الآية نزلت فى توريثهم (والثانى) ان الآية نزلت فى توفية الصداق لهن وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ولها مال تزوج بها وأكل مالها واذا كانت دميمة منعها من الازواج حتى تموت فيرثها فأنزل الله هذه الآية (المسألة الثالثة) اعلم ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع عن حالة من أحوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة فى الآية فكانت مجملة غير دالة على الامر الذى وقع عنه الاستفتاء أما قوله تعالى وما يتلى عليكم ففيه أقوال (الاول) انه رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم فى النساء والمتلو فى الكتاب يفتيكم فيهن أيضا وذلك المتلو فى الكتاب هو قوله وان خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى وحاصل الكلام انهم كانوا قد سألوا عن أحوال كثيرة من أحوال النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله يفتيهم فيها وما كان منها مبين الحكم فى الآيات المتقدمة ذكر ان تلك الآيات المتلوة تفتيهم فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب ألا ترى انه يقال فى المجاز المشهور ان كتاب الله بين لنا هذا الحكم وكما جاز هذا جاز أيضا أن يقال ان كتاب الله أفتى بكذا (القول الثانى) ان قوله وما يتلى عليكم مبتدأ وفى الكتاب خبره وهى جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الآية التى تتلى عليهم وان العدل والانصاف فى حقوق اليتامى من عظائم الامور عند الله تعالى التى يجب مراعاتها والمحافظة عليها والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله ونظيره فى تعظيم القرآن قوله وانه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم (القول الثالث) انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم فيهن وأقسم بما يتلى عليكم فى الكتاب والقسم أيضا بمعنى

التعظيم (والقول الرابع) انه عطف على المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم
في الكتاب في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والمعنى أما اللفظ فلانه يقتضي
عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام وأما المعنى فلان هذا
القول يقتضي انه تعالى في تلك المسائل أفتى ويفتي أيضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك
وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوا من المسائل بقي ههنا سؤالان (السؤال الاول) بم تعلق قوله في يتامى
النساء قلنا هو في الوجه الاول صلة يتلى أي يتلى عليكم في معناهن وأما في سائر الوجوه فبدل من فيهن
(السؤال الثاني) الاضافة في يتامى النساء ماهي الجواب قال الكوفيون معناه في النساء اليتامى
فأضيفت الصفة الى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون اضافة الصفة الى الاسم غير
جائزة فلا يقال مررت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء واحد واضافة الشيء الى نفسه
محال وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة
ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا النساء في الآية غير اليتامى والمراد بالنساء أمهات اليتامى
أضيفت اليهن أولادهن اليتامى ويدل عليه ان الآية نزلت في قصة أم كحة وكانت لها يتامى ثم قال اللاتي
لا تؤتونهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا على قول من يقول نزلت الآية في ميراث
اليتامى والصغار وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق ثم قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن
قال أبو عبيدة هذا يحتمل الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون في أن تنكحوهن وان
حملته على النفرة كان المعنى وترغبون عن أن تنكحوهن لدمامتهن واحتج أصحاب أبي حنيفة رحمه الله بهذه
الآية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال أن يكون المراد وترغبون أن
تنكحوهن اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن مظعون من
عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة ورغب أمها في المال فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
قدامة انا عمها ووصي أبيها فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صغيرة وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها
وبين ابن عمر ولانه ليس في الآية أكثر من ذكر رغبة الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز
ثم قال تعالى والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف على يتامى النساء كانوا في الجاهلية
لا يورثون الاطفال ولا النساء وانما يورثون الرجال الذين بلغوا الى القيام بالامور العظيمة دون الاطفال
والنساء ثم قال وأن تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين وتقدير الآية وما يتلى
عليكم في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا
من خير فان الله كان به عليما يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء * قوله تعالى (وان امرأة
خافت من بعلها نشوزا أو اعراضا فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الانفس
الشح وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا) اعلم ان هذا من جملة ما أخبر الله تعالى
انه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال بعضهم
هذه الآية شبيهة بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فأصلحوا بينهما وههنا ارتفع امرأة بفعل يفسره خافت وكذا القول في جميع الآيات التي تلوناها والله
أعلم (المسألة الثانية) قال بعضهم خافت اي علمت وقال آخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير
حاجة بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور الامارات الدالة على وقوع الخوف
وتلك الامارات ههنا أن يقول الرجل لامرأته انك دميمة أو شيخة واني أريد أن أتزوج شابة جميلة والبعل
هو الزوج والاصل في البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل على بعولة
وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة
كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز الرجل في حق المرأة

أن يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها (المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوها (الاول) روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الآية نزلت في ابن أبي السائب كانت له زوجة وله منها أولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني ودعني أشتغل بمصالح أولادي واقسم في كل شهر ليالي قليلة فقال الزوج ان كان الامر كذلك فهو أصلح لي (والثاني) انها نزلت في قصة سودة بنت زمعة أراد النبي عليه الصلاة والسلام أن يطلقها فالتمست أن يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة فأجاز النبي عليه الصلاة والسلام ذلك ولم يطلقها (والثالث) روى عن عائشة انها قالت نزلت في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل أن يستبدل بها غيرها فتقول أمسكني وتزوج بغيري وأنت في حل من النفقة والقسم (المسألة الرابعة) قوله نشوزا أو اعراضا المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما والمراد من الاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال تعالى فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد والالف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح ويصالحا في الاصل هو يتصالحا فسكنت التاء وأدغمت في الصاد ونظيره قوله اداركوا فيها أصله تداركوا سكنت التاء وابدلت بالدال لقرب المخرج وأدغمت في الدال ثم اجتلبت الهمزة للابتداء بها فصار اداركوا اذا عرفت هذا فنقول من قرأ يصلحا فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا أو اثما فأصلح بينهم وقال أو اصلاح بين الناس ومن قرأ يصالحا وهو الاختيار عند الاكثرين قال ان يصالحا معناه يتوافقا وهو أليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما ان اصالحا وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل أن يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله أنبتكم من الارض نباتا وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقول الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا (المسألة الثانية) الصلح انما يحصل في شيء يكون حقا له وحق المرأة على الزوج اما المهر او النفقة او القسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء أم أبى أما الوطء فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطء اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح عبارة عما اذا بذلت المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج أو اسقطت عنه مؤنة النفقة أو اسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك أن لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسائل (المسألة الاولى) الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم أم لا والذي نصرناه في أصول الفقه انه لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه وأما اذا قلنا انه يفيد العموم فههنا بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم أولى أم على المعهود السابق الاصح ان حمله على المعهود السابق أولى وذلك لانا انما حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لصار مجملا ويخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه * اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون تمسكوا به في مسألة ان الصلح على الانكار جائز كما هو قول أبي حنيفة وأما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق أولى فاندفع استدلالهم والله أعلم (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله وأحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض مؤكد للمطلوب فحصل المقصود (المسألة الثالثة) انه تعالى ذكر أولا قوله فلا جناح عليهما أن يصالحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من أن يتفرقا أو يقيما على النشوز والاعراض أما قوله تعالى وأحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح

جعل كالامر المجاور للنفوس اللازم لها يعنى ان النفوس مطبوعة على الشح ثم يحتمل أن يكون المراد منه ان المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل أن يكون المراد ان الزوج يشح بان يقضى عمره معها مع دمامة وجهها او كبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه (الاول) انه خطاب مع الازواج يعنى وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن وتتقوا النشوز والاعراض وما يؤدى الى الاذى والخصومة فان الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه (الثانى) انه خطاب للزوج والمرأة يعنى وان يحسن كل واحد منكما الى صاحبه ويحترز عن الظلم (الثالث) انه خطاب لغيرهما يعنى ان تحسنوا فى المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما * وحكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان الخارجى كان من أدم بنى آدم وامرأته من أجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال مالك فقالت حمدت الله على أنى واياك من أهل الجنة لانك رزقت مثلى فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم وفيه قولان (الاول) لن تقدروا على التسوية بينهن فى ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به قالت المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم فى العلم وفى الدواعى (الثانى) لا تستطيعون التسوية بينهن فى الاقوال والافعال لان التفاوت فى الحب يوجب التفاوت فى نتائج الحب لان الفعل بدون الداعى ومع قيام الصارف محال ثم قال فلا تميلوا كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت فى الميل القلبى لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت فى القول والفعل روى الشافعى رحمة الله عليه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول هذا قسمى فيما أملك وأنت أعلم بما لا أملك ثم قال تعالى فتذروها كالمعلقة يعنى تبقى لا أيما ولا ذات بعل كما ان الشئ المعلق لا يكون على الارض ولا على السماء وفى قراءة أبى فتذروها كالمسجونة وفى الحديث من كانت له امرأتان يميل مع احداهما جاء يوم القيامة وأحد شقيه مائل وروى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه بعث الى أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة الى كل أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر بمثل هذا فقالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت للرسول ارفع رأسك وقل لعمر ان رسول الله كان يعدل بيننا فى القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فأخبره فأتم لهن جميعا ثم قال تعالى وان تصلحوا بالعدل فى القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل فى القلب من الميل الى بعضهن دون البعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا فى المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك وهذا الوجه أولى لان التفاوت فى الميل القلبى لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم أنه تعالى ذكر جواز الصلح ان أرادا ذلك فان رغبا فى المفارقة فالله سبحانه بين جوازه بهذه الآية أيضا ووعد لهما ان يغنى كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغنى كل واحد منهما بزوج خير من زوجه الاول وبعيش أهنى من عيشه الاول ثم قال وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد منهما بأنه يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصف الله تعالى بذلك لانه تعالى واسع الرزق واسع الفضل واسع الرحمة واسع القدرة واسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع فى كذا لاختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما أضافه الى شئ معين دل على انه واسع فى جميع الكمالات وتحقيقه فى العقل أن الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الله الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل ما سواه من الموجودات فانما يوجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم قوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبى يريد فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف

او تسريح باحسان * قوله تعالى (ولله ما فى السموات وما فى الارض ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم واياكم أن اتقوا الله وان تكفروا فان لله ما فى السموات وما فى الارض وكان الله غنيا حميدا ولله ما فى السموات وما فى الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة وكان الله سميعا بصيرا) وفى تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) انه تعالى لما ذكر انه يغنى كلا من سعته وانه واسع أشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما فى السموات وما فى الارض يعنى من كان كذلك فانه لا بد وأن يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة (الثانى) انه تعالى لما أمر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما أمر بهذه الاشياء لاحتياجه الى أعمال العباد لان مالك السموات والارض كيف يعقل أن يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور بل انما أمر بها رعاية لما هو الاحسن لهم فى دنياهم وأخراهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم واياكم أن اتقوا الله وفيه مسائل (المسألة الاولى) المراد بالآية ان الامر بتقوى الله شريعة عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله فى الاولين والآخرين (المسألة الثانية) قوله من قبلكم فيه وجهان (الاول) انه متعلق بوصينا يعنى ولقد وصينا من قبلكم الذين أوتوا الكتاب (والثانى) انه متعلق بأوتوا يعنى الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك وقوله واياكم بالعطف على الذين أوتوا الكتاب والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى (المسألة الثالثة) قوله ان اتقوا الله كقولك أمرتك الخير قال الكسائى يقال أوصيتك أن افعل كذا وأن تفعل كذا ويقال ألم آمرك أن ائت زيدا وأن تأتى زيدا قال تعالى أمرت أن أكون أول من أسلم وقال انما أمرت ان أعبد رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما فى السموات وما فى الارض وكان الله غنيا حميدا قوله وان تكفروا عطف على قوله اتقوا الله والمعنى أمرناهم وأمرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله ما فى السموات وما فى الارض وفيه وجهان (الاول) انه تعالى خالقهم ومالكهم والمنعم عليهم بأصناف النعم كلها فحق كل عاقل أن يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه (والثانى) انكم ان تكفروا فان لله ما فى سمواته وما فى أرضه من أصناف المخلوقات من يعبده ويتقيه وكان مع ذلك غنيا عن خلقهم وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده أحد منهم فهو فى ذاته محمود سواء حمدوه أو لم يحمدوه ثم قال تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض وكفى بالله وكيلا فان قيل ما الفائدة فى تكرير قوله ولله ما فى السموات وما فى الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمات فى هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة امور (فأولها) انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما فى السموات وما فى الارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم (وثانيها) قال وان تكفروا فان لله ما فى السموات وما فى الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله بالطاعات ولا ينقص بالمعاصى والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما فى السموات وما فى الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل (وثالثها) قال ولله ما فى السموات وما فى الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى أن يوجد قوما آخرين يشتغلون بعبوديته وتعظيمه فالغرض ههنا تقرير كونه سبحانه وتعالى قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك الدليل ليستدل به على أحد تلك المدلولات ثم يذكره مرة أخرى ليستدل به على الثانى ثم يذكره ثالثا ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة أحسن وأولى من الاكتفاء

بذكر الدليل مرة واحدة لان عند اعادة ذكر الدليل يخطر فى الذهن ما يوجب العلم بالمدلول فكان العلم الحاصل بذلك المدلول أقوى وأجلى فظهران هذا التكرير فى غاية الحسن والكمال وأيضا فاذا أعدته ثلاث مرات وفرعت عليه فى كل مرة اثبات صفة أخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على أسرار شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان فى التفكر فيها والاستدلال بأحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ولما كان الغرض الكلى من هذا الكتاب الكريم صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله الى الاستغراق فى معرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لا جرم كان فى غاية الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا معناه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة أخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون وذلك لان عند الله ثواب الدنيا والآخرة فلما كتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كان كالعدم بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخل الفاء فى جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة أو لم تحصل قلنا تقرير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له ان اراده الله تعالى وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط ثم قال وكان الله سميعا بصيرا يعنى يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى انهم لا يسعون فى الجهاد ولا يجتهدون فيه الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى اتصال الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام بأداء حقوق الله تعالى وبالشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة فكأنه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهيات انك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مأمورات الله كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام أعلى وأشرف فكانت هذه الآية تأكيدا لما تقدم من التكاليف (الثانى) ان الله تعالى لما منع الناس عن أن يقصروا عن طلب ثواب الدنيا وأمرهم بأن يكونوا طالبين لثواب الآخرة ذكر عقيبه هذه الآية وبين ان كمال سعادة الانسان فى أن يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من الذين يكونون فى آخر مراتب الانسانية وأول مراتب الملائكة فأما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التى منتهى أمرها وجدان علف أو السبع الذى غاية أمره ايذاء حيوان (الثالث) انه تقدم فى هذه السورة أمر الناس بالقسط كما قال وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى وأمرهم بالاشهاد عند دفع أموال اليتامى اليهم وأمرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال فى سبيل الله وأجرى فى هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودى بالباطل ثم انه تعالى أمر فى هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة ومعلوم ان ذلك أمر من الله لعباده بأن يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل أحد بل وعلى أنفسهم فكانت هذه الآية كالمؤكد لكل ما جرى ذكره فى هذه السورة من أنواع التكاليف (المسألة الثانية) القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا أمر منه تعالى لجميع المكلفين بأن يكونوا مبالغين فى اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله أى تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما أمرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على أنفسكم أو آبائكم أو أقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران (الاول) أن يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة فى كونه موجبا الزام الحق (والثانى) أن يكون المراد وان كانت الشهادة وبالا على أنفسكم أو أقاربكم وذلك أن يشهد على من يتوقع ضرره من

سلطان ظالم أو غيره (المسألة الثالثة) فى نصب شهداء ثلاثة أوجه (الاول) على الحال من قوامين (والثانى) انه خبر على أن كونوا لها خبران (والثالث) أن تكون صفة لقوامين (المسألة الرابعة) انما قدم الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه (الاول) ان أكثر الناس عادتهم انهم يأمرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى أنفسهم تركوه حتى ان أقبح القبيح اذا صدر عنهم كان فى محل المسامحة وأحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان فى محل المنازعة فالله سبحانه نبه فى هذه الآية على سوء هذه الطريقة وذلك انه تعالى أمرهم بالقيام بالقسط أولا ثم أمرهم بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة أن تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير (الثانى) ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذى عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير (الثالث) ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول والفعل أقوى من القول فان قيل انه تعالى قال شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط وههنا قدم القيام بالقسط فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن رعاية القوانين بالعدل فى تلك المخلوقات فيلزم هناك أن تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط أما فى حق العباد فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومعلوم انه مالم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب فى قوله شهد الله أن تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط والواجب ههنا أن تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ومن تأمل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتأييد الالهى والله أعلم ثم قال تعالى ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما أى ان يكن المشهود عليه غنيا أو فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضى الغنى أو الترحم على الفقير فالله أولى بأمورهما ومصالحهما وكان من حق الكلام أن يقال فالله أولى به لان قوله ان يكن غنيا أو فقيرا فى معنى ان يكن أحد هذين الا انه بنى الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ أى الله أولى بالفقير والغنى وفى قراءة أبى فالله أولى بهم وهو راجع الى قوله أو الوالدين والاقربين وقرأ عبد الله ان يكن غنى أو فقير على كان التامة ثم قال تعالى فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك أحد النقيضين فقد حصل له الآخر فتقدير الآية فلا تتبعوا الهوى لاجل أن تعدلوا يعنى اتركوا متابعة الهوى لاجل أن تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفى الآية قراءتان قرأ الجمهور وان تلووا بواوين وقرأ ابن عامر وحمزة تلوا أما قراءة تلووا ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله ودفعه (الثانى) أن يكون بمعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشئ اذا فتله ومنه يقال التوى هذا الامر اذا تعقد وتعسر تشبيها بالشئ المنفتل وأما تلوا ففيه وجهان (الاول) ان ولاية الشئ اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه أو تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازى المحسن المقبل باحسانه والمسئ المعرض باساءته والحاصل ان تلوا عن اقامتها أو تعرضوا عن اقامتها (والثانى) قال الفراء والزجاج يجوز أن يقال تلوا أصله تلووا ثم قلبت الواو همزة ثم حذفت الهمزة وألقيت حركتها على الساكن الذى قبلها فصار تلوا وهذا أضعف الوجهين وأما قوله فان الله كان بما تعملون خبيرا فهو تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم فى الايمان بالاشياء المذكورة فى هذه الآية (وثانيهما) انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة فى هذه السورة

ذكر عقيبها آية الامر بالايمان (المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا
بالله ورسوله مشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل ولاشك انه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها
وهي منحصرة في قولين (الاول) ان المراد بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا المسلمون ثم في تفسير الآية تقريرها
على هذا القول وجوه (الاول) ان المراد منه يا أيها الذين آمنوا آمنوا دوموا على الايمان واثبتوا عليه
وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا أيها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم
انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك (وثانيها) يا أيها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل
الاستدلال (وثالثها) يا أيها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب الدلائل التفصيلية
(ورابعها) يا أيها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بأن كنه عظمة الله
لا تنتهي اليه عقولكم وكذلك أحوال الملائكة وأسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على سبيل
التفصيل عقولنا (وخامسها) روى ان جماعة من أحبار اليهود جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا
يارسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال
صلى الله عليه وسلم بل آمنوا بالله وبرسله وبمحمد وبكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت
هذه الآية فكلهم آمنوا (القول الثاني) ان المخاطبين بقوله آمنوا ليس هم المسلمون وفي تفسير الآية
تقريرها على هذا القول وجوه (الاول) ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا أيها الذين آمنوا
بموسى والتوراة وعيسى والانجيل آمنوا بمحمد والقرآن (وثانيها) ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا أيها
الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ويتأكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم
(وثالثها) انه خطاب مع الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره والتقدير يا أيها الذين آمنوا وجه النهار
آمنوا أيضا آخره (ورابعها) انه خطاب للمشركين تقديره يا أيها الذين آمنوا باللات والعزى آمنوا بالله
وأكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمن لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين (المسألة الثالثة)
قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل على ما لم يسم فاعله
والباقون نزل وأنزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال في آية أخرى والذين
آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته قوله انا نحن نزلنا الذكر وقوله وأنزلنا الذكر وقال
بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم أفخم كما في قوله وقيل يا أرض ابلعي ماءك (المسألة الرابعة) اعلم
انه أمر في هذه الآية بالايمان بأربعة أشياء (أولها) بالله (وثانيها) برسوله (وثالثها) بالكتاب الذي نزل
على رسوله (ورابعها) بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فأولها الكفر بالله وثانيها
الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الآخر ثم قال تعالى
فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر
الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية (الجواب) لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان
الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب
(السؤال الثاني) لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلاثة الايمان بالله وبالرسول وبالكتب وذكر في مراتب
الكفر أمورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الآخر والجواب ان الايمان بالله
وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة واليوم الآخر لا محالة اذ ربما ادعى الانسان انه
يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ويزعم انه يجعل الآيات الواردة
في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص ان منكر الملائكة
ومنكر القيامة كافر بالله (السؤال الثالث) كيف قيل لاهل الكتب والكتاب الذي أنزل من قبل مع انهم
ما كانوا كافرين بالتوراة والانجيل بل مؤمنين بهما والجواب عنه من وجهين (الاول) انهم كانوا مؤمنين
بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما أنزل من الكتب فأمروا أن يؤمنوا بكل الكتب المنزلة (الثاني)

ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان هو المعجزة فاذا كانت المعجزة حاصلة
فى الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا فى المعجزة واذا حصل الطعن فى المعجزة امتنع التصديق بشىء منها
وهذا هو المراد بقوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا
أولئك هم الكافرون حقا (السؤال الرابع) لم قال نزل على رسوله وأنزل من قبل والجواب قال
صاحب الكشاف لان القرآن نزل مفرقا منجما فى عشرين سنة بخلاف الكتب قبله وأقول الكلام
فى هذا سبق فى تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من
قبل (السؤال الخامس) قوله والكتاب الذى أنزل من قبل لفظ مفرد وأى الكتب هو المراد منه
الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم • قوله تعالى (ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا
ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما) وفيه مسائل
(المسألة الاولى) اعلم أنه تعالى لما أمر بالايمان ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر
هذه الآية واعلم أن فيها أقوالا كثيرة (الاول) ان المراد منه ان الذين يتكرر منهم الكفر بعد الايمان
مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان فى قلوبهم اذ لو كان للايمان وقع ورتبة فى قلوبهم لما
تركوه بادنى سبب ومن لا يكون للايمان فى قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو
المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه لو أتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه الاستبعاد
والاستغراب على الوجه الذى ذكرناه وكذلك نرى الفاسق الذى يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه
لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق فكذا ههنا (الثانى) قال بعضهم اليهود آمنوا بالتوراة
وبموسى ثم كفروا بعزير ثم آمنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد عليه الصلاة
والسلام (الثالث) قال آخرون المراد المنافقون فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك
هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثانى هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا
انا مؤمنون والكفر الثانى هو انهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم
فى الكفر هو جدهم واجتهادهم فى استخراج أنواع المكر والكيد فى حق المسلمين واظهار الايمان قد يسمى
ايمانا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال القفال رحمة الله عليه وليس المراد بيان هذا
العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذى يدل عليه قوله تعالى
بعد هذه الآية بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما (الرابع) قال قوم المراد طائفة من أهل الكتاب قصدوا
تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان تارة والكفر أخرى على ما أخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا آمنوا
بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون وقوله ثم ازدادوا كفرا معناه انهم
بلغوا فى ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام (المسألة الثانية) دلت الآية على انه قد يحصل الكفر
بعد الايمان وهذا يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهى ان شرط صحة الاسلام أن يموت على الاسلام وهم
يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار الايمان (المسألة الثالثة) دلت الآية على ان الكفر
يقبل الزيادة والنقصان فوجب أن يكون الايمان أيضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل أحدهما
التفاوت فكذلك الآخر وذكروا فى تفسير هذه الزيادة وجوها (الاول) انهم ماتوا على كفرهم (الثانى)
انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب أصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير لما كانت اصابة الذنوب
وقت الكفر زيادة فى الكفر فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب أن تكون زيادة فى الايمان
(الثالث) ان الزيادة فى الكفر انما حصلت بقولهم انما نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين
أعظم درجات الكفر وأقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالان (الاول) ان الحكم
المذكور فى هذه الآية اما أن يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل
التوبة غير مذكور على الاطلاق وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة فى هذه الآية والثانى أيضا

باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد ألف مرة فعلى كلا التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه (الاول) انالا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به أقوام معينون علم الله تعالى منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال السؤال (الثانى) ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان كل من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للاسلام فى قلبه وقع ولا عظم والظاهر من حال مثل هذا الانسان انه يموت على الكفر على ما قررناه (الثالث) ان الحكم المذكور فى الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر وقول السائل ان على هذا التقدير تضيع الصفات المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر يدل على ان كفرهم أفحش وخيانتهم أعظم وعقوبتهم فى القيامة أقوى فجرى هذا مجرى قوله واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكال (السؤال الثانى) فى قوله ليغفر لهم اللام للتأكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم يفيد نفى التأكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تأكيد النفى فما الوجه فيه والجواب ان نفى التأكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة فى تأكيد النفى ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال أصحابنا هذا يدل على انه سبحانه وتعالى لم يهد الكافر الى الايمان خلافا للمعتزلة وهم أجابوا عنه بأنه محمول على المنع من زيادة اللطف أو على انه تعالى لا يهديه فى الآخرة الى الجنة ثم قال تعالى بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما واعلم أن من حمل الآية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى أعظم أنواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما وقوله بشرهم تهكم بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى (الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا) الذين نصب على الذم بمعنى أريد الذين أو رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون المنافقون وبالكافرين اليهود وكان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان أمر محمد لا يتم فيقول اليهود بأن العزة والمنعة لهم ثم قال تعالى أيبتغون عندهم العزة قال الواحدى أصل العزة فى اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكاد أن يهلك وعز الهم اذا اشتد ومنه عز على أن يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشئ اذا قل حتى لا يكاد يوجد لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز التى يشتد حلبها ويصعب والعزة القوة منقولة من الشدة لتقارب معنييهما والعزيز القوى المنيع بخلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الرأى بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمناقض لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان العزة جميعا لله ثم قال تعالى (وقد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره) قال المفسرون ان المشركين كانوا فى مجالسهم يخوضون فى ذكر القرآن ويستهزؤن به فأنزل الله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره وهذه الآية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون فقال تعالى مخاطبا للمنافقين انه قد نزل عليكم فى الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها ولكن أوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء قال الكسائى وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام وعندى فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى اذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها

وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قال الكسائى فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال انكم اذا مثلهم والمعنى أيها المنافقون أنتم مثل أولئك الاحبار فى الكفر قال أهل العلم هذا يدل على ان من رضى بالكفر فهو كافر ومن رضى بمنكر يراه وخالط أهله وان لم يباشر كان فى الاثم بمنزلة المباشر بدليل انه تعالى ذكر لفظ المثل ههنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فأما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود وكانوا يطعنون فى القرآن والرسول كانوا كافرين مثل أولئك اليهود والمسلمون الذين كانوا بالمدينة كانوا بمكة يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون فى القرآن فانهم كانوا باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود مع الاختيار والمسلمين كانوا يجالسون الكفار عند الضرورة ثم انه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين فى الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين فى جهنم جميعا يريد كما انهم اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله فى الدنيا فكذلك يجتمعون فى عذاب جهنم يوم القيامه وأراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا من اللفظ وهو مراد فى الحقيقة * قوله تعالى (الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) اعلم أن قوله الذين يتربصون بكم اما بدل من الذين يتخذون واما صفة للمنافقين واما نصب على الذم وقوله يتربصون أى ينتظرون ما يحدث من خير أو شر فان كان لكم فتح أى ظهور على اليهود قالوا للمؤمنين ألم نكن معكم أى فأعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعنى اليهود نصيب أى ظفر على المسلمين قالوا ألم نستحوذ عليكم يقال استحوذ على فلان أى غلب عليه وفى تفسير هذه الآية وجهان (الاول) أن يكون بمعنى ألم نغلبكم ونتمكن من قتلكم وأسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ونمنعكم من المسلمين بأن ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا فى مظاهرتهم عليكم فهاتوا لنا نصيبا مما أصبتم (الثانى) أن يكون المعنى ان أولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول فى الاسلام ثم ان المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا فى تنفيرهم عنه وأطمعوهم انه سيضعف أمر محمد وسيقوى أمركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون ألسنا غلبناكم على رأيكم فى الدخول فى الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بأنه سيضعف أمره ويقوى أمركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم والحاصل ان المنافقين يمنون على الكافرين بأنا نحن الذين أرشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم فان قيل لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكفار نصيبا قلنا تعظيما لشأن المؤمنين واحتقارا لحظ الكافرين لان ظفر المؤمنين أمر عظيم تفتح له أبواب السماء حتى تنزل الملائكة بالفتح على أولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ دنىء ينقضى ولا يبقى منه الا الذم فى الدنيا والعقوبة فى العاقبة ثم قال تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيامة أى بين المؤمنين والمنافقين والمعنى انه تعالى ما وضع السيف فى الدنيا عن المنافقين بل أخر عقابهم الى يوم القيامة ثم قال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه قولان (الاول) وهو قول على عليه السلام وابن عباس رضى الله عنهما ان المراد به فى القيامة بدليل انه عطف على قوله فالله يحكم بينكم يوم القيامة (الثانى) ان المراد به فى الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد أن يغلبهم بالحجة والدليل (الثالث) هو انه عام فى الكل الا ما خصه الدليل وللشافعى رحمه الله مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم وأحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية ومنها ان الكافر ليس له أن يشترى عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمى بدلالة هذه الآية قوله تعالى (ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) قد مر تفسير الخداع فى سورة البقرة فى قوله يخادعون الله والذين آمنوا قال الزجاج فى تفسير هذه الآية

يخادعون الله أي يخادعون رسول الله أي يظهرون له الايمان ويبطنون له الكفر كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم أي يجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس رضي الله عنهما انه تعالى خادعهم في الآخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط انطفأ نورهم وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قال تعالى (واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى) يعني واذا قاموا الى الصلاة مع المسلمين قاموا كسالى أي متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك الكسل انهم يستثقلونها في الحال ولا يرجون بها ثوابا ولا من تركها عقابا فكان الداعي الى الترك قويا من هذا الوجه والداعي الى الفعل ليس الا خوف الناس والداعي الى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف قرئ كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى في سكران ثم قال تعالى (يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا) والمعنى انهم لا يقومون الى الصلاة الا لاجل الرياء والسمعة لا لاجل الدين فان قيل ما معنى المراآة وهي مفاعلة من الرؤية قلنا ان المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل وفي قوله ولا يذكرون الله الا قليلا وجوه (الاول) ان المراد بذكر الله الصلاة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانه متى لم يكن معهم أحد من الاجانب لم يصلوا واذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلاة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن أعين الناس (الثاني) ان المراد بذكر الله انهم كانوا في صلاتهم لا يذكرون الله الا قليلا وهو الذي يظهر مثل التكبيرات فأما الذي يخفى مثل القراءة والتسبيحات فهم لا يذكرونها (الثالث) المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات سواء كان ذلك الوقت وقت الصلاة أو لم يكن وقت الصلاة الا قليلا نادرا قال صاحب الكشاف وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به أيامه وأوقاته لا يفتر عنه (الرابع) قال قتادة انما قل الا قليلا لان الله تعالى لم يقبله وما رده الله تعالى فكثيره قليل وما قبله الله فقليله كثير ثم قال تعالى (مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) مذبذبين اما حال من قوله يراءون أو من قوله لا يذكرون الله الا قليلا ويحتمل أن يكون منصوبا على الذم (المسألة الثانية) مذبذبين أي متحيرين وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين أي يرد ويدفع فلا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب فكان المعنى كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم أن السبب في ذلك ان الفعل يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة بأحوال هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب لان منافع هذا العالم وأسبابه متغيرة سريعة التبدل واذا كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبعا للمقصود ثم ان المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الانسان في الحيرة والتردد أما من كان مطلوبه في فعله انشاء الخيرات الباقية واكتساب السعادات الروحانية وعلم ان تلك المطالب امور باقية بريئة عن التغير والتبدل لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا المعنى وصف الله تعالى أهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين آمنوا وقال ألا بذكر الله تطمئن القلوب وقال يا أيتها النفس المطمئنة (المسألة الثالثة) قرأ ابن عباس مذبذبين بكسر الذال الثانية والمعنى يذبذبون قلوبهم أو دينهم أو رأيهم بمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله بن مسعود متذبذبين وعن أبي جعفر مدبدبين بالدال المهملة وكأن المعنى أنهم تارة يكونون في دبة وتارة في أخرى فلا يبقون على دبة واحدة والدبة الطريقة وهي التي تدب فيها الدواب (المسألة الرابعة) قوله بين ذلك أي بين الكفر والايمان أو بين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار به الى الجماعة وقد تقدم تقريره في تفسير قوله عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين قد جرى في هذه القصة عند قوله الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ولذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الآية ليسوا مؤمنين

مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك (المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم متحيرين مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتردد والحيرة فلو أراد أن يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه أصلا ومن رجع الى نفسه وتأمل في أحواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لابد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فثبت ان الكل من الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكافرين وذلك يقتضي انه تعالى ما ذمهم على طريقة الكفار وانه غير جائز قلنا ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريقة النفاق أخبث منها ولذلك فانه تعالى ذم الكفار في أول سورة البقرة في آيتين وذم المنافقين في بضعة عشر آية وما ذاك الا ان طريقة النفاق أخبث من طريقة الكفار فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عنه الى ما هو أخبث منه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج أصحابنا بهذه الآية على قولهم من وجهين (الاول) ان ذكر هذا الكلام عقيب قوله مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله (والثاني) انه تصريح بأن الله تعالى أضله عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف أو هو عبارة عن حكم الله عليه بالضلال أو هو عبارة عن ان الله تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين) اعلم أنه تعالى لما ذم المنافقين بأنهم مرة الى الكفرة ومرة الى المسلمين من غير أن يستقروا مع أحد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية أن يفعلوا مثل فعلهم فقال يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الآية (والوجه الثاني) ما قاله القفال رحمه الله وهو ان هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم أخلاق المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم أولياء ثم قال تعالى (أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا) فان حملنا الآية الاولى على انه تعالى نهى المؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى الآية أتريدون أن تجعلوا لله سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد أتريدون أن تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول وأمته وان حملنا الآية الاولى على المنافقين كان المعنى أتريدون أن تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم للمنافقين ثم قال تعالى (ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الليث الدرك أقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل أقصى قعر جهنم وأصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق به من الطبقة وظاهره ان جهنم طبقات والظاهر ان أشدها أسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها أسفل من بعض (المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك بسكون الراء والباقون بفتحها قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه أكثر استعمالا قال أبو حاتم جمع الدرك أدراك كقولهم جمل وأجمال وفرس وأفراس وجمع الدرك أدرك مثل فلس وأفلس وكلب وأكلب (المسألة الثالثة) قال ابن الانباري انه تعالى قال في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في آل فرعون أدخلوا آل فرعون أشد العذاب فأيهما أشد عذابا المنافقون أم آل فرعون وأجاب بأنه يحتمل ان أشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان (المسألة الرابعة) لما كان المنافق أشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوع آخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام وبأهله وبسبب انهم لما كانوا يظهرون الاسلام يمكنهم الاطلاع على أسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت

تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله عذابهم أزيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى (ولن تجد لهم نصيرا) وهذا تهديد لهم واحتج أصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة فى حق الفساق من أهل الصلاة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا فى حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكره فى معرض الزجر عن النفاق فلو حصل ذلك مع عدمه لم يبق زجرا عنه من حيث انه نفاق ثم قال تعالى (الا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجرا عظيما) واعلم أن هذه الآية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط فى ازالة العقاب عنهم أمورا أربعة (أولها) التوبة (وثانيها) اصلاح العمل فالتوبة عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن (وثالثها) الاعتصام بالله وهو أن يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة الوقت فانه لو كان مطلوبه جلب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا أما اذا كان مطلوبه مرضاة الله تعالى وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله بقى على هذه الطريقة ولم يتغير عنها (ورابعها) الاخلاص والسبب فيه انه تعالى أمرهم أولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا أن يكون غرضهم فى ذلك الترك والفعل طلب مرضاة الله تعالى (وخامسها) أن يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله تعالى خالصا وأن لا يمتزج به غرض آخر فاذا حصلت هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فأولئك مع المؤمنين ولم يقل فأولئك مؤمنون ثم أوقع أجر المؤمنين فى التشريف لانضمام المنافقين اليهم فقال وسوف يؤت الله المؤمنين أجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان حال المنافق شديد عند الله تعالى * قوله تعالى (ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما) وفيه مسائل (المسألة الاولى) أيعذبكم لاجل التشفى أم لطلب النفع أم لدفع الضرر كل ذلك محال فى حقه لانه تعالى غنى لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح فاذا أتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه أن يعذبكم (المسألة الثانية) قالت المعتزلة دلت هذه الآية على قولنا وذلك لانها دالة على انه سبحانه ما خلق خلقا لاجل التعذيب والعقاب فان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم صريح فى انه لم يخلق أحدا لغرض التعذيب وأيضا الآية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم اذا خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم ان هذا غير منتظم وقد سبق الجواب عن هذه الكلمات (المسألة الثالثة) قال أصحابنا دلت هذه الآية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم أقدم على الشرب أو الزنا فهذا وجب أن لا يعاقب بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن قلنا ذكرنا الوجوه الكثيرة فى هذا الكتاب على انه مؤمن (المسألة الرابعة) فى تقدم الشكر على الايمان وجهان (الاول) انه على التقديم والتأخير أى ان آمنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات (الثانى) اذا قلنا الواو لا توجب الترتيب فالسؤال زائل (الثالث) ان الانسان اذا نظر فى نفسه رأى النعمة العظيمة حاصلة فى تخليقها وترتيبها فيشكر شكرا مجملا ثم اذا تمم النظر فى معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه فى الذكر ثم قال وكان الله شاكرا عليما الا انه تعالى لما أمرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر فى حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له البتة فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب الى المعرض * قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى كيفية النظم وجهان (الاول) انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم

وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر في ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر مكره وكيده فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون قد كان كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا المعنى ذكر الله فضائحهم وكشف أسرارهم (الثاني) انه تعالى ذكر في هذه الآية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا وأخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص في توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الآية انه تعالى لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول الا من ظلم نفسه وأقام على نفاقه فانه لا يكره ذلك (المسألة الثانية) قالت المعتزلة دلت الآية على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله تعالى عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وأيضا لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها ولو كان مريدا لها لكان قد أحب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الآية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه يصح أن يقال انه تعالى أراده ولكنه ما أحبه والله أعلم (المسألة الثالثة) قال أهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر أيضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة أوجبت ذلك كقوله اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا (المسألة الرابعة) في قوله الا من ظلم وجهان وذلك لانه اما أن يكون استثناء منقطعا أو متصلا (القول الاول) انه استثناء متصل وعلى هذا التقدير فيه وجهان (الاول) قال أبو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه (الثاني) قال الزجاج المصدر ههنا أقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء الا من ظلم (القول الثاني) ان هذا الاستثناء منقطع والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له أن يجهر بظلامته (المسألة الخامسة) المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه (الاول) قال قتادة وابن عباس لا يحب الله رفع الصوت بما يسوء غيره الا المظلوم فان له أن يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه (الثاني) قال مجاهد الا أن يخبر بظلم ظالمه له (الثالث) لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بأن يذكر انه سرق أو غصب وهذا قول الاصم (الرابع) قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه قيل نزلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت عليه ذهب ذلك الملك وجاء الشيطان فلم أجلس عند مجيء الشيطان فنزلت هذه الآية (المسألة السادسة) قرأ جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن أسلم وسعيد ابن جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان (الاول) ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه وقال الفراء والزجاج يعني لكن من ظلم نفسه فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني أن يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز الجهر بالسوء من القول معه ثم قال وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف مستورا بسوء فانه يصير عاصيا لله بذلك وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمره

* قوله تعالى (ان تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا) اعلم أن معاقد الخيرات على كثرتها محصورة في أمرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال نفع اليهم ودفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا أو تخفوه اشارة الى ايصال النفع اليهم وقوله أو تعفوا اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع أنواع

الخير وأعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا قديرا وفيه وجوه (الاول) انه تعالى يعفو عن الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم أن تقتدوا بسنة الله تعالى وهو قول الحسن (الثاني) ان الله كان عفوا لمن عفا قديرا على ايصال الثواب اليه (الثالث) قال الكلبي ان الله تعالى أقدر على عفو ذنوبك منك على عفوك صاحبك * قوله تعالى (ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقا وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا) اعلم أنه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين عاد يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في آخر هذه السورة من هذا الجنس أنواعا (النوع الاول) من أباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان اليهود آمنوا بموسى والتوراة وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى آمنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله أى يريدون أن يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أى بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا أى واسطة وهى الايمان بالبعض دون البعض ثم قال تعالى أولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل (المسألة الاولى) في خبر ان قولان (أحدهما) انه محذوف كأنه قيل جمعوا المخازى (والثاني) هو قوله أولئك هم الكافرون والاول أحسن لوجهين (أحدهما) انه أبلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من العيب واذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور (والثاني) انه رأس الآية والاحسن أن لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدأ (المسألة الثانية) انهم انما كانوا كافرين حقا لوجهين (الاول) أن الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز واذا كان دليلا على النبوة لزم القطع بأنه حيث حصل حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال به على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء فثبت ان من لم يقبل نبوة أحد منهم لزمه الكفر بجميعهم فان قيل هب انه يلزمهم الكفر بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات على الانسان لزم أن يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير والقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم بالكفر قلنا الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر وتأمل كان الامر فيه كما ذكرتم أما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق (والثاني) وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله تعالى وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء (المسألة الثالثة) في قوله حقا وجهان (الاول) انه انتصب على مثل قولك زيد أخوك حقا والتقدير أخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا (والثاني) أن يكون التقدير أولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه والجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى أولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا واعلم أنه تعالى لما ذكر الوعيد أردفه بالوعد فقال (والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف نؤتيهم أجورهم وكان الله غفورا رحيما) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) انما قال ولم يفرقوا بين أحد منهم مع أن التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لان أحدا لفظ يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان (الاول) صحة الاستثناء (والثاني) قوله تعالى لستن كأحد من النساء اذا عرفت هذا فتقدير الآية ولم يفرقوا بين اثنين منهم أو بين جماعة (المسألة الثانية) تمسك أصحابنا بهذه الآية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا انه تعالى وعد من آمن بالله ورسله بأنه يؤتيهم أجورهم والمفهوم منه يؤتيهم أجورهم على ذلك الايمان والا لم تصلح هذه الآية لان تكون ترغيبا في الايمان وذلك يوجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو وبالاخراج من النار بعد الادخال فيها (المسألة الثالثة) قرأ عاصم في رواية حفص يؤتيهم بالياء والضمير راجع الى اسم الله والباقون بالنون وذلك أولى لوجهين (أحدهما) انه أفخم (والثاني) انه مشاكل لقوله وأعتدنا (المسألة الرابعة) قوله سوف يؤتيهم أجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تأخر فالغرض به توكيد

الوعد وتصديقه لا كونه متأخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد انه وعدهم بالثواب ثم أخبرهم بعد ذلك بأنه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها * قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا) اعلم أن هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من عند الله فأتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى بالالواح وقيل طلبوا أن ينزل عليهم كتابا من السماء الى فلان وكتابا الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك وانما أسند السؤال اليهم وان وجد من آبائهم في أيام موسى عليه السلام وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم أن المقصود من الآية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية قد أجبنا عنه هنالك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى بيان كمال جهالاتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد نزول التوراة عليهم بطلب الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات من قوله من بعد ما جاءتهم البينات امور (أحدها) انه تعالى جعل ما أراهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت شيئا واحدا الا انها كانت دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة (وثانيها) ان المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعدما أماتهم (وثالثها) انهم انما عبدوا العجل من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من ذلك الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يا محمد أن تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد انهم لا يطلبونه منك الا عنادا ولجاجا فان موسى قد أنزل الله عليه هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال فعفونا عن ذلك يعني لم نستأصل عبدة العجل وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني ان قوم موسى وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم أمره وضعف خصمه وفيه بشارة للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه والرمز بان هؤلاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالآخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على أباطيلهم (فأحدها) انه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم وفيه وجوه (الاول) انهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا عنه وهموا بالرجوع فرفع الله فوقهم الطور حتى يخافوا فلا ينقضوا الميثاق (الثاني) انهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا وصار المعنى ورفعنا فوقهم الطور لاجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين (الثالث) انهم أعطوا الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله يعذبهم بأي نوع من أنواع العذاب أراد فلما هموا بترك الدين أظل الله الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم (وثانيها) قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا ومضى بيانه في سورة البقرة (وثالثها) قوله وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسائل (المسألة الاولى) لا تعدوا في السبت فيه وجهان (الاول) لا تعدوا باقتناص السمك فيه قال الواحدي يقال عدا عليه أشد العداء والعدو والعدوان أي ظلمه

وجاوزا لحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا (الثانى) لا تعدوا فى السبت من العدو بمعنى الحضر والمراد النهى عن العمل والكسب يوم السبت كأنه قال لهم اسكنوا عن العمل فى هذا اليوم واقعدوا فى منازلكم فأنا الرزاق (المسألة الثانية) قرأ نافع لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال وأراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فجاء فى هذه القصة بعينها افتعلوا ثم أدغم التاء فى الدال لتقاربهما ولأن الدال تزيد على التاء فى الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين اذا كان الثانى منهما مدغما ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم ويقولون ان المد يصير عوضا عن الحركة وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك انه لما أدغم التاء فى الدال نقل حركتها الى العين والباقون تعدوا بضم الدال وسكون العين خفيفة (المسألة الثالثة) قال القفال الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين فيما يدعونه من التوراة ثم قال تعالى (فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف) وفيه مسائل (المسألة الأولى) فى متعلق الباء فى قوله فبما نقضهم قولان (الأول) انه محذوف تقديره فبما نقضهم ميثاقهم وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف أفخم لأن عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الأشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن (الثانى) ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم واعلم ان القول الأول أولى ويدل عليه وجهان (أحدهما) ان من قوله فبما نقضهم ميثاقهم الى قوله فبظلم الآيتين بعيد جدا فجعل أحدهما بدلا عن الآخر بعيد (الثانى) ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لأن كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وانكارهم للتكليف بقولهم قلوبنا غلف أعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة انما يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة (المسألة الثانية) اتفقوا على ان ما فى قوله فبما نقضهم ميثاقهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه المسألة فى تفسير قوله فبما رحمة من الله لنت لهم (المسألة الثالثة) انه تعالى أدخل حرف الباء على أمور (أولها) نقض الميثاق (وثانيها) كفرهم بآيات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله عليهم بالكفر بآيات الله (وثالثها) قتلهم الأنبياء بغير حق وذكرنا تفسيره فى سورة البقرة (ورابعها) قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال فيه وجهين (أحدهما) ان غلفا جمع غلاف والأصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف أى أوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الأنبياء بهذا القول (والثانى) ان غلفا جمع أغلف وهو المتغطى بالغلاف أى بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا فى أغطية فهى لا تفقه ما تقولون نظيره ما حكى الله فى قوله وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى عليها (بل طبع الله عليها بكفرهم) فان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الأول كان المراد من هذه الآية انه تعالى كذبهم فى ادعائهم ان قلوبهم أوعية للعلم وبين انه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل أثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الآية المتقدمة على التأويل الثانى كان المراد من هذه الآية انه تعالى كذبهم فى ادعائهم ان قلوبهم فى الأكنة والأغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الأول أولى وهو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال (فلا يؤمنون الا قليلا) أى لا يؤمنون الا بموسى والتوراة وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان بأحد من الرسل البتة (وخامسها) قوله (وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما) اعلم أنهم لما نسبوا مريم الى الزنا لانكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الأب ومنكر قدرة الله على ذلك كافر لأنه يلزمه أن يقول كل ولد فهو مسبوق بوالد الى أول وذلك يوجب القول بقدم العالم والدهر والقدح

فى وجود الصانع المختار فالقوم لاشك انهم أولا أنكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لاجرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها من كل عيب نحو قوله وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن أمه فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عليها السلام من كل ريبة فلاجرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بأنه بهتان عظيم وكذلك وصف طعن المنافقين فى عائشة بأنه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون فى عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون فى مريم عليها السلام

(وسادسها) قوله تعالى (وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله) وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك وهذا يدل على انهم كانوا راغبين فى قتله مجتهدين فى ذلك فلاشك ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى أعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين (الاول) انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم يا أيها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون (والثانى) انه يجوز أن يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح فى الحكاية عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام فالله تعالى كذبهم فى هذه الدعوى وقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وفى الآية سؤالان (السؤال الاول) قوله شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فهو مشبه به وليس بمشبه وان أسندته الى المقتول فالمقتول لم يجرله ذكر والجواب من وجهين (الاول) انه مسند الى الجار والمجرور وهو كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم الشبه (الثانى) أن يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه (السؤال الثانى) انه ان جاز أن يقال ان الله تعالى يلقى شبه انسان على انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا رأينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه ألقى شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك موثوقا به وأيضا يفضى الى القدح فى التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه فى الآخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة فى المحسوسات توجه الطعن فى التواتر وذلك يوجب القدح فى جميع الشرائع وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشئ من المحسوسات ووجب أن لا يعتمد على شئ من الاخبار المتواترة وأيضا ففى زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور فى جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن فى التواتر والطعن فيه يوجب الطعن فى نبوة جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهذا فرع يوجب الطعن فى الاصول فكان مردودا والجواب اختلفت مذاهب العلماء فى هذا الموضع وذكروا وجوها (الاول) قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم فأخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة للناس وبهذا الطريق زال السؤال لا يقال ان النصارى ينقلون عن أسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهى الى أقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب (والطريق الثانى) انه تعالى ألقى شبهه على انسان آخر ثم فيه وجوه (الاول) ان اليهود لما علموا انه حاضر فى البيت الفلانى مع أصحابه أمر يهوذا رأس اليهود رجلا من أصحابه يقال له طيطايوس أن يدخل

على عيسى عليه السلام ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه أخرج الله عيسى عليه السلام من سقف البيت وألقى على ذلك الرجل شبه عيسى فظنوه هو فصلبوه وقتلوه (الثاني) وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى عليه السلام في الجبل ورفع الى السماء وألقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى (الثالث) ان اليهود لما هموا بأخذه وكان مع عيسى عشرة من أصحابه فقال لهم من يشترى الجنة بأن يلقى عليه شبهى فقال واحد منهم أنا فألقى الله شبه عيسى عليه فأخرج وقتل ورفع الله عيسى عليه السلام (الرابع) كان رجل يدعى انه من أصحاب عيسى عليه السلام وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لأخذه ألقى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله أعلم بحقائق الامور ثم قال تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) اعلم أن فى قوله وان الذين اختلفوا فيه قولين (الاول) انهم هم النصارى وذلك لانهم بأسرهم متفقون على أن اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية أما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته وأكثر الحكماء يرون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب فى هذا البدن واما جوهر روحانى مجرد فى ذاته وهو مدبر فى هذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل وأما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى عليه السلام فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من أرواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وأنوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هنالك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هى غير حاصلة من مبدأ خلقة آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة وأما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصلا الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذاهب النصارى فى هذا الباب وهو المراد من قوله وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه (والقول الثانى) ان المراد بالذين اختلفوا هم اليهود وفيه وجهان (الاول) انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد ألقى على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره (الثانى) قال السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فألقى الله شبه عيسى عليه ورفع الى السماء فأخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى عليه السلام ثم قالوا ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى فذلك اختلافهم فيه (المسألة الثانية) احتج نفاة القياس بهذه الآية وقالوا العمل بالقياس اتباع للظن واتباع الظن مذموم فى كتاب الله بدليل انه انما ذكره فى معرض الذم ألا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا فى معرض الذم بهذا فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال فى سورة الانعام فى مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال فى آية أخرى وان الظن لا يغنى من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع الظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى (وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه) واعلم أن هذا اللفظ يحتمل وجهين (أحدهما) يقين عدم القتل والآخر يقين عدم الفعل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى أخبر انهم شاكون فى انه هل قتلوه أم لا ثم أخبر محمدا بأن اليقين حاصل بأنهم ما قتلوه وعلى التقدير الثانى يكون المعنى انهم شاكون فى انه هل قتلوه ثم أكد ذلك بأنهم قتلوا ذلك الشخص الذى قتلوه

لا على يقين انه عيسى عليه السلام بل حين ما قتلوه كانوا شاكين فى انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول أولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه ففيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ أبو عمرو والكسائى بل رفعه الله اليه بادغام اللام فى الراء والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء أقوى من اللام بحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء فى اللام لان الانقص يدغم فى الافضل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام (المسألة الثانية) المشبهة احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله اليه فى اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجرى فيه حكم غير الله تعالى كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة فى ذلك الوقت الى المدينة وقال ابراهيم انى ذاهب الى ربى (المسألة الثالثة) رفع عيسى عليه السلام الى السماء ثابت بهذه الآية ونظير هذه الآية قوله فى آل عمران انى متوفيك ورافعك الى ومطهرك من الذين كفروا واعلم أنه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى أنواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه أعظم فى باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى (وكان الله عزيزا حكيما) والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتى والى حكمتى وهو نظير قوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى

(وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا) واعلم أنه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح أفعالهم وشرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه حصل لعيسى أعظم المناصب وأجل المراتب بين تعالى ان هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين فى عداوته لا يخرج أحد منهم من الدنيا الا بعد أن يؤمن به فقال وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم أن كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما أحد من أهل الكتاب الا ليؤمنن به ثم انا نرى أكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام والجواب من وجهين (الاول) ما روى عن شهر بن حوشب قال قال الحجاج انى ما قرأتها الا وفى نفسى منها شئ يعنى هذه الآية فانى أضرب عنق اليهودى ولا أسمع منه ذلك فقلت ان اليهودى اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله أتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول آمنت انه عبد ويقول للنصرانى أتاك عيسى نبيا فزعمت انه هو الله وابن الله فيقول آمنت انه عبد الله فأهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا وقال عمن نقلت هذا فقلت حدثنى به محمد بن على ابن الحنفية فأخذ ينكت فى الارض بقضيب ثم قال لقد أخذتها من عين صافية وعن ابن عباس انه فسره كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت أو احترق أو أكله سبع قال يتكلم بها فى الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة أبى الا ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم أحد الا سيؤمنون به قبل موتهم لان أحدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفائدة فى اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان أولى من أن يؤمنوا به حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان (والوجه الثانى) فى الجواب عن أصل السؤال ان قوله قبل موته أى قبل موت عيسى والمراد ان أهل الكتاب الذين يكونون موجودين فى زمان نزوله لا بد وأن يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمتنع نزوله من السماء الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع التكاليف أو بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما أن يكون نبيا ولا نبى بعد محمد عليه الصلاة والسلام أو غير نبى وذلك غير جائز على الانبياء وهذا الاشكال عندى ضعيف لان انتهاء الانبياء الى مبعث

محمد صلى الله عليه وسلم فعند مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد أن يصير بعد نزوله تبعا لمحمد عليه الصلاة والسلام ثم قال تعالى ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا قيل يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى انهم أشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على أمته ثم قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما) واعلم أنه تعالى لما شرح فضائح أعمال اليهود وقبائح الكافرين وأفعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا وفي الآخرة أما تشديده عليهم في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع آخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان أنواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم للخلق والاعراض عن الدين الحق أما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه بالربا مع انهم نهوا عنه وتارة بطريق الرشوة وهو المراد بقوله وأكلهم أموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب أكالون للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الآخرة أما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم وأما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المؤمنين منهم فقال (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن المراد من ذلك عبد الله بن سلام وأصحابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك يشك وأما المستدل فانه لا يتشكك البتة فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون يعني المؤمنين منهم أو المؤمنين من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويؤمنون خبره وأما قوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة ففيه أقوال (الاول) روى عن عثمان وعائشة انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بألسنتها واعلم أن هذا بعيد لان هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه (الثاني) وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك أن تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك أن تنصبه على تقدير أعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا يقال جاءني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدائد والتقدير جاءني قومك أعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدائد فكذا ههنا تقدير الآية أعني المقيمين الصلاة وهم المؤتون الزكاة طعن الكسائي في هذا القول وقال النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم الكلام لان قولك لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر والخبر هو قوله أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما والجواب لا نسلم ان الكلام لم يتم الا عند قوله أولئك لانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وأيضا لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر وما الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية (والقول الثالث) وهو اختيار الكسائي وهو ان المقيمين خفض بالعطف على ما في قوله بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك والمعنى والمؤمنون يؤمنون بما أنزل اليك وبما أنزل من قبلك وبالمقيمين الصلاة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكاة والمراد بالمقيمين الصلاة الانبياء وذلك لانه لم يخل شرع أحد منهم من الصلاة قال تعالى في سورة الانبياء عليهم الصلاة والسلام بعد ان ذكر أعدادا منهم وأوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وقيل المراد بالمقيمين الصلاة الملائكة الذين وصفهم الله بأنهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلاة يعني يؤمنون

بالرسل (الرابع) جاء في مصحف عبد الله بن مسعود والمقيمون الصلاة بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي (المسألة الثانية) اعلم أن العلماء على ثلاثة أقسام الاول العلماء بأحكام الله تعالى فقط والثاني العلماء بذات الله وصفات الله فقط والثالث العلماء بأحكام الله وبذات الله أما الفريق الاول فهم العالمون بأحكام الله وتكاليفه وشرائعه وأما الثاني فهم العالمون بذات الله وبصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة وأما الثالث فهم الموصوفون بالعالمين وهم أكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين أولا كونهم عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بتلك الاحكام فأما علمهم بأحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما أنزل من قبلك وأما علمهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة وخصهما بالذكر لكونهما أشرف الطاعات لان الصلاة أشرف الطاعات البدنية والزكاة أشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله وأشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد فالعلم بالمبدأ هو المراد بقوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد من قوله واليوم الآخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين بأحكام الله تعالى وعاملين بها وظهر كونهم عالمين بالله وبأحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لان الانسان لا يمكنه أن يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم أخبر عنهم بقوله أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما * قوله تعالى

(انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده وأوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمن وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما)

وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون ذلك لاجل الاسترشاد ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى أنواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال انا أوحينا اليك كما أوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابراهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الآية وعلى ان الله تعالى أوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم أنبياء الله ورسله الا ظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزات على التعيين وما أنزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما أنزل الى موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في اثبات نبوتهم ظهور نوع واحد من أنواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول فيه ان اثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض عليه لاحد بأنه لم أعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجزا آخر وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انك انما ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه وذلك قد حصل واما أن تأتي بكل ما يطلب منك فذلك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي أوردها اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الآية (المسألة الثانية) قال الزجاج الايحاء الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا أي أشار اليهم وقال واذ أوحيت الى الحواريين أن آمنوا بي وقال وأوحى ربك الى النحل وأوحينا الى أم موسى والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الالهام (المسألة الثالثة) قالوا انما بدأ تعالى بذكر نوح لانه أول نبي شرع

الله تعالى على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم قال تعالى والنبيين من بعده ثم خص بعض النبيين بالذكر لكونهم أفضل من غيرهم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال. واعلم أن الانبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثنا عشر ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما أتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة فالله تعالى أجاب عن هذه الشبهة بأن هؤلاء الانبياء الاثنى عشر كلهم كانوا أنبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما أتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة واذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الانبيا عليهم الصلاة والسلام هذا المعنى لم يذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله وآتينا داود زبورا يعني انكم اعترفتم بأن الزبور من عند الله ثم انه ما نزل على داود دفعة واحدة في ألواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه السلام في الالواح فدل هذا على أن نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التوراة لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام حسن قوي (المسألة الرابعة) قال أهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب وأصله من زبرت بمعنى كتبت وقد ذكرنا ما فيه عند قوله جاؤا بالبينات والزبر (المسألة الخامسة) قرأ حمزة زبورا بضم الزاي في كل القرآن والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبر كشهود وشهد والمصدر اذا أقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما يجمع الكتاب على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبر بضم الزاي الكتب أما قراءة الباقين فهي أولى لانها أشهر والقراءة بها أكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قوله قد قصصناهم عليك والمعنى انه تعالى انما ذكر أحوال بعض الانبياء في القرآن والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال وكلم الله موسى تكليما والمراد انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكلم معه ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فيمن أنزل الله عليه الكتاب لا على هذا الوجه وعن ابراهيم ويحيى بن وثاب انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل (المسألة الاولى) في انتصاب قوله رسلا وجوه (الاول) قال صاحب الكشاف الاوجه أن ينتصب على المدح (والثاني) انه انتصب على البدل من قوله ورسلا (الثالث) أن يكون التقدير أوحينا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله أعلم (المسألة الثانية) اعلم أن هذا الكلام أيضا جواب عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام أن يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله وان ينذروهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود الاصلي حاصل بانزال الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بأن يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الالواح أو لم يكن وبأن يكون نازلا دفعة واحدة أو منجما مفرقا بل لو قيل ان انزال الكتاب منجما مفرقا أقرب الى المصلحة لكان أولى لان الكتاب اذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت بأسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها ولهذا السبب أصر قوم موسى عليه السلام على التمرد ولم يقبلوا تلك التكاليف أما اذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل ينزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعثة الرسل وانزال الكتب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة أو لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهذا أيضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الآية بقوله وكان الله عزيزا

حكيما وفى هذا الذى يطلبونه من الرسول أمرهين فى القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضى أن لا يجاب المتعنت الى مطلوبه فكذلك حكمته تقتضى هذا الامتناع لعلمه تعالى بأنه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لانه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج والله أعلم (المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان وجوب معرفة الله تعالى لا تثبت الا بالسمع قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على ان قبل البعثة يكون للناس حجة فى ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان العبد قد يحتج على الرب وان الذى يقوله أهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه فى شئ وان له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشئ قالوا لان قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضى أن لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول أهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله حجة أى ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة وتدل هذه الآية أيضا على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسل اذا كان يصلح عذرا فبأن يكون عدم المكنة والقدرة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم والله أعلم

* قوله تعالى (لكن الله يشهد بما أنزل اليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا) وفى الآية مسألتان (المسألة الاولى) اعلم أن قوله لكن لا يبتدأ به لانه استدراك لما سبق وفى ذلك المستدرك قولان (الاول) ان هذه الآيات بأسرها جواب عن قوله يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القرآن ليس كتابا نازلا عليهم من السماء فكأنه قيل انهم وان شهدوا بأن القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بأنه نازل عليه من السماء (الثانى) انه تعالى لما قال انا أوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد (المسألة الثانية) شهادة الله انما عرفت بسبب انه أنزل عليه هذا القرآن البالغ فى الفصاحة فى اللفظ والشرف فى المعنى الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا واظهار المعجزة شهادة بكون المدعى صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لا جرم قال لكن الله يشهد بما أنزل اليك أى يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذى أنزله اليك ثم قال تعالى أنزله بعلمه وفيه مسألتان (المسألة الاولى) انه تعالى لما قال يشهد بما أنزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى أنزله بعلم تام وحكمة بالغة فصار قوله أنزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال فى الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واستقصى فى تحريره انه انما صنف هذا بكمال علمه وفضله يعنى انه اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن فكذا ههنا والله أعلم (المسألة الثانية) قال أصحابنا دلت الآية على ان لله تعالى علما وذلك لانها تدل على اثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشئ الى نفسه وهو محال ثم قال والملائكة يشهدون وانما تعرف شهادة الملائكة له بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت فى القرآن انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كأنه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك فى ذلك وملائكة السموات السبع يصدقونك فى ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسى والسموات السبع أجمعون لم يلتفت الى تكذيب أخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا والمعنى وكفى الله شهيدا وقد سبق الكلام فى مثل هذا

* قوله تعالى (ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان

ذلك على الله يسيرا) اعلم أن هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات فى قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتابه دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى وقولهم ان الله تعالى ذكر فى التوراة ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيامة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد هارون وداود وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لان أشد الناس ضلالا من كان ضالا ويعتقد فى نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب المال والجاه ثم انه يبذل كنه جهده فى القاء غيره فى مثل ذلك الضلال فهذا الانسان لا شك أنه قد بلغ فى الضلال الى أقصى الغايات وأعظم النهايات فلهذا قال تعالى فى حقهم قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان ذكر بعثته وظلموا عوامهم بالقاء الشبهات فى قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم أنا ان حملنا قوله ان الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج الى اضمار شرط فى هذا الوعيد لانا نحمل الوعيد فى الآية على أقوام علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم ثم قال خالدين فيها أبدا والمعنى انه تعالى لا يهديهم يوم القيامة الى الجنة بل يهديهم الى طريق جهنم وكان ذلك على الله يسيرا انتصب خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا ليهديهم لانه بمنزلة نعاقبهم خالدين وانتصب أبدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى لا يتعذر عليه شئ فكان ايصال الالم اليهم شيئا بعد شئ الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره * قوله تعالى (يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما فى السموات والارض وكان الله عليما حكيما) اعلم أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم فى الدعوة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام فقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان (الاول) انه جاء بالقرآن والقرآن معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه (والثانى) انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل على ان هذا هو الحق فيلزم أنه جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا خيرا لكم يعنى فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما أنتم فيه أى احمد عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غنى عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شئ ويحتمل أن يكون المراد فان لله ما فى السموات والارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل أن يكون المراد انكم ان كفرتم فله ملك السموات والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما أى عليم لا يخفى عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شئ وحكيم لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوى بين المؤمن والكافر والمسئ والمحسن وهو كقوله أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض أم نجعل المتقين كالفجار * قوله تعالى

(يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما فى السموات وما فى الارض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا) واعلم انه تعالى لما أجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى فى هذه الآية والتقدير يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا فى دينكم أى لا تفرطوا فى تعظيم المسيح وذلك لانه تعالى حكى عن اليهود انهم يبالغون فى الطعن فى المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون فى تعظيمه وكلا طرفى قصدهم ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا فى دينكم وقوله ولا تقولوا على الله الا الحق يعنى

لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن الانسان أو روحه ونزهوه عن هذه الاحوال ولما منعهم عن طريق الغلو أرشدهم الى طريق الحق وهو ان المسيح عيسى بن مريم رسول الله وعبده وأما قوله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه فاعلم انا فسرنا الكلمة في قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح والمعنى انه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة ولا نطفة كما قال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وأما قوله وروح منه ففيه وجوه (الاول) انه جرت عادة الناس انهم اذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا انه روح فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الاب وانما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بأنه روح والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة (الثاني) انه كان سببا لحياة الخلق في أديانهم ومن كان كذلك وصف بأنه روح قال تعالى في صفة القرآن وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا (الثالث) روح منه أي رحمة منه قيل في تفسير قوله تعالى وأيدهم بروح منه أي برحمة منه وقال عليه الصلاة والسلام انما أنا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث انه كان يرشدهم الى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه (الرابع) ان الروح هو النفخ في كلام العرب فان الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخة جبريل وقوله منه يعني ان ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله واذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا (الخامس) قوله روح أدخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الارواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه اضافة لذلك الروح الى نفسه لاجل التشريف والتعظيم ثم قال تعالى فآمنوا بالله ورسله أي ان عيسى من رسل الله فآمنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم وفيه مسألتان (المسألة الاولى) المعنى ولا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم أن مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاثة الا انهم وان سموها صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم بأنفسها والا لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذلك الغير مرة أخرى فهم وان كانوا يسمونها بالصفات الا انهم في الحقيقة يثبتون ذوات متعددة قائمة بأنفسها وذلك محض الكفر فلهذا المعنى قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا فأما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف لا نقول ذلك وانا نقول هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام العالم الحي القادر المريد ونفهم من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر ولا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا أو حيا (المسألة الثانية) قوله ثلاثة خبر مبتدأ محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على وجوه (الاول) ما ذكرناه أي ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة (الثاني) قال الزجاج ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة وذلك لان القرآن يدل على ان النصارى يقولون ان الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة والدليل عليه قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله (الثالث) قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة وذلك لان ذكر عيسى ومريم مع الله بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا أشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فآمنوا خيرا لكم ثم أكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله سبحانه أن يكون له ولد ودلائل تنزيه الله عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرأ الحسن ان يكون بكسر الهمزة من ان ورفع النون من يكون أي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال تعالى له ما في السموات وما في الارض واعلم انه سبحانه في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات

وما فى الارض فقال فى مريم ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا والمعنى من كان مالكا
لكل السموات والارض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى ولمريم لانهما كانا فى السموات وفى الارض
وما كانا أعظم من غيرهما فى الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكا لهما
أولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونهما له ولدا وزوجة ثم قال وكفى بالله وكيلا والمعنى
ان الله سبحانه كاف فى تدبير المخلوقات وفى حفظ المحدثات فلا حاجة معه الى القول باثبات اله آخر وهو اشارة
الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا
فى الالهية ولو فرضنا الها آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى
لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الزجاج
لن يستنكف أى لن يأنف وأصله فى اللغة من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك عن خدك فتأويل لن يستنكف
أى لن ينقبض ولن يمتنع وقال الازهرى سمعت المنذرى يقول سمعت أبا العباس وقد سئل عن
الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه فى هذا الامر من نكف ولا وكف والنكف أن يقال له سوء
واستنكف اذا دفع ذلك السوء عنه (المسألة الثانية) روى ان وفد نجران قالوا لرسول الله لم تعيب
صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال وأى شئ قلت قالوا تقول انه عبد الله ورسوله قال انه
ليس بعار أن يكون عبدا لله فنزلت هذه الآية وانا أقول انه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن عيسى
عبد الله ولا يجوز أن يكون ابنا له أشار بعده الى حكاية شبهتهم وأجاب عنها وذلك لان الشبهة التى
عليها يعولون فى اثبات انه ابن الله هو انه كان يخبر عن المغيبات وكان يأتى بخوارق العادات من الاحياء
والابراء فكأنه تعالى قال لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فان
الملائكة المقربين أعلى حالا منه فى العلم بالمغيبات لانهم مطلعون على اللوح المحفوظ وأعلى حالا منه
فى القدرة لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم فى العلوم والقدرة
لن يستنكفوا عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذى كان
معه من العلم والقدرة واذا حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة متتابعة ومناظرة
شريفة كاملة فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى (المسألة الثالثة) استدل المعتزلة بهذه الآية على
أن الملك أفضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها فى تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
واجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذى نقوله ههنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر
من اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف فى هذا العالم أشد من قدرة البشر كيف ويقال
ان جبريل قلع مدائن قوم لوط بريشة واحدة من جناحه انما النزاع فى ان ثواب طاعات الملائكة أكثر
أم ثواب طاعات البشر وهذه الآية لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما أثبتوا الهية عيسى بسبب
انه أخبر عن الغيوب وأتى بخوارق العادات فايراد الملائكة لاجل ابطال هذه الشبهة انما يستقيم
اذا كانت الملائكة أقوى حالا فى هذا العلم وفى هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه فاما أن يقال
المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح فى كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع
ولا يليق به فظهر ان هذا الاستدلال انما قوى فى الاوهام لان الناس ما لخصوا محل النزاع والله
أعلم (المسألة الرابعة) فى الآية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير
ولا الملائكة المقربون فى أن يكونوا عبدا لله وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان (أحدهما) أن يكون
المراد ولا كل واحد من المقربين (والثانى) أن يكون المراد ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبيدا فحذف
ذلك لدلالة قوله عبدا لله عليه على طريق الايجاز (المسألة الخامسة) قرأ علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه
عبيد الله على التصغير (المسألة السادسة) قوله ولا الملائكة المقربون يدل على أن طبقات الملائكة مختلفة
فى الدرجة والفضيلة فالاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا

طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا والمعنى ان من استنكف عن عبادة الله تعالى واستكبر عنها فان الله يحشرهم اليه أي يجمعهم اليه يوم القيامة حيث لا يملكون لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل ذكر أولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر آخرا عقاب المستنكفين المستكبرين فقال وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر لا اشكال فيه وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لانهم اذا رأوا أولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة * قوله تعالى (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما) واعلم أنه تعالى لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد عليه الصلاة والسلام فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد عليه الصلاة والسلام وانما سماه برهانا لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق وابطال الباطل والنور المبين هو القرآن وسماه نورا لانه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولا وكون القرآن كتابا حقا أمرهم بعد ذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ووعدهم عليه بالثواب فقال فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه واعتصموا به أي بالله في أن يثبتهم على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان ويدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما فوعد بأمور ثلاثة الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل به عليهم مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ويهديهم اليه صراطا مستقيما يريد دينا مستقيما وأقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم وأما الهداية فالمراد منها السعادات الحاصلة بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الارواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية وأخر ذكرها عن القسمين الاولين تنبيها على ان البهجة الروحانية أشرف من اللذات الجسمانية * قوله تعالى (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم) اعلم انه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الاموال وختم آخرها بذلك ليكون الآخر مشاكلا للاول ووسط السورة مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال أهل العلم ان الله تعالى أنزل في الكلالة آيتين احداهما في الشتاء وهي التي في أول هذه السورة والاخرى في الصيف وهي هذه الآية ولهذا تسمى هذه الآية آية الصيف وقد ذكرنا ان الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث فان وقع على الوارث فهو من سوى الوالد والولد وان وقع على الموروث فهو الذي مات ولا يرثه أحد الوالدين ولا أحد من الاولاد ثم قال ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة أي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر هذه الآية فيه تقييدات ثلاث (الاول) ان ظاهر الآية يقتضي ان الاخت تأخذ النصف عند عدم الولد فاما عند وجود الولد فانها لا تأخذ النصف وليس الامر كذلك بل شرط كون الاخت تأخذ النصف أن لا يكون للميت ولد ابن فان كان له بنت فان الاخت تأخذ النصف (الثاني) ان ظاهر الآية يقتضي انه اذا لم يكن للميت ولد فان الاخت تأخذ النصف وليس كذلك بل الشرط أن لا يكون للميت ولد ولا والد وذلك لان الاخت لا ترث مع الوالد بالاجماع (الثالث) ان قوله وله أخت المراد منه الاخت من الاب والام اومن الاب لان الاخت من الام والاخ من الام قد بين الله حكمه

فى أول السورة بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعنى ان الاخ يستغرق ميراث الاخت اذا لم يكن للاخت ولد الا ان هذا الاخ من الاب والام أو من الاب أما الاخ من الام فانه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وهذه الآية دالة على ان الاخت المذكورة ليست هى الاخت من الام فقط وروى ان الصديق رضى الله عنه قال فى خطبته الا ان الآية التى أنزلها الله فى سورة النساء فى الفرائض فأولها فى الولد والوالد وثانيها فى الزوج والزوجة والاخوة من الام والآية التى ختم بها سورة النساء وأنزلها فى الاخوة والاخوات من الاب والام والآية التى ختم بها سورة الانفال أنزلها فى أولى الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم أن تضلوا وفيه وجوه (الاول) قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره يبين الله لكم كراهة ان تضلوا الا انه حذف المضاف كقوله واسأل القرية (الثانى) قال الكوفيون حرف النفى محذوف والتقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا أى لئلا تزولا (الثالث) قال الجرجانى صاحب النظم يبين الله الضلالة لتعلموا أنها ضلالة فتجتنبوها ثم قال تعالى والله بكل شئ عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم ان فى هذه السورة لطيفة عجيبة وهى ان أولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شئ عليم وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلالة والعزة وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعا للاوامر والنواهى منقادا لكل التكاليف قال المصنف فرغت من تفسير هذه السورة يوم الثلاثاء ثانى عشر جمادى الآخرة من سنة خمس وتسعين وخمسمائة

(سورة المائدة مائة وعشرون آية مدنية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) يقال وفى بالعهد وأوفى به ومنه الموفون بعهدهم والعقد هو وصل الشئ بالشئ على سبيل الاستيثاق والاحكام والعهد الزام والعقد التزام على سبيل الاحكام ولما كان الايمان عبارة عن معرفة الله بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق اظهار الانقياد لله تعالى فى جميع تكاليفه وأوامره ونواهيه فكان هذا العقد أحد الامور المعتبرة فى تحقق ماهية الايمان فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود يعنى يا أيها الذين التزمتم بايمانكم أنواع العقود والعهود فى اظهار طاعة الله أوفوا بتلك العقود وانما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا كما فى هذه الآية لانه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشئ بالشئ بالحبل الموثق واعلم أنه تعالى تارة يسمى هذه التكاليف عقودا كما فى هذه الآية وكما فى قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وتارة عهودا قال تعالى وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وقال وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان وحاصل الكلام فى هذه الآية انه أمر بأداء التكاليف فعلا وتركا (المسألة الثانية) قال الشافعى رحمه الله اذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد لغا وقال أبو حنيفة رحمه الله بل يصح حجة أبى حنيفة انه نذر الصوم والذبح فيلزمه الصوم والذبح بيان الاول انه نذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه فى يوم العيد وكذلك ذبح الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه فى الولد والآتى بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة ملتزما للصوم والذبح اذا ثبت هذا فنقول وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى أوفوا بالعقود ولقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله يوفون بالنذر ولقوله عليه الصلاة والسلام ف بنذرك أقصى ما فى الباب انه لغا هذا النذر فى خصوص كون الصوم واقعا فى يوم العيد وفى خصوص كون الذبح واقعا فى الولد الا ان العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعى رحمه الله ان هذا نذر فى المعصية فيكون لغوا لقوله عليه الصلاة والسلام لا نذر فى معصية الله (المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة

ف أمر من وفى وأصله اوف حذفت الواو ثم همزة الوصل وكان حقه أن يكتب فه اه

رحمه الله خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي رحمه الله ثابت حجة أبي حنيفة انه لما انعقد البيع والشراء وجب أن يحرم الفسخ لقوله تعالى أوفوا بالعقود وحجة الشافعي تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله عليه الصلاة والسلام المتبايعان بالخيار كل واحد منهما مالم يتفرقا (المسألة الرابعة) قال أبو حنيفة رحمه الله الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي رحمه الله ليس بحرام حجة أبي حنيفة ان النكاح عقد من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى أوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالاجماع فيبقى فيما عداها على الاصل والشافعي رحمه الله خصص هذا العموم بالقياس وهو انه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم * قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الانعام) اعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الاولى على جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالاصل الكلي والقاعدة الجلية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل وما يحرم من المطعومات فقال احلت لكم بهيمة الانعام وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الامر على فلان اذا أشكل وهذا باب مبهم أي مسدود الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر والانعام هي الابل والبقر والغنم قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء الى قوله والخيل والبغال والحمير ففرق تعالى بين الانعام وبين الخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون وقال ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين والى قوله ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قال الواحدي رحمه الله ولا يدخل في اسم الانعام الحافر لانه مأخوذ من نعومة الوطء اذا عرفت هذا فنقول في لفظ الآية سؤالان (الاول) ان البهيمة اسم الجنس والانعام اسم النوع فقوله بهيمة الانعام يجري مجرى قول القائل حيوان الانسان وهو مستدرك (الثاني) انه تعالى لو قال أحلت لكم الانعام لكان الكلام تاما بدليل انه تعالى قال في آية أخرى وأحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فأي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية (الثالث) انه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان ولفظ الانعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الاول من وجهين (الاول) ان المراد بالبهيمة وبالانعام شئ واحد واضافة البهيمة الى الانعام للبيان وهذه الاضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الانعام أو للتأكيد كقولنا نفس الشئ وذاته وعينه (الثاني) ان المراد بالبهيمة شئ وبالانعام شئ آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان (الاول) ان المراد من بهيمة الانعام الظباء وبقر الوحش ونحوها كأنهم أرادوا ما يماثل الانعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الانياب فأضيفت الى الانعام لحصول المشابهة (الثاني) ان المراد ببهيمة الانعام أجنة الانعام روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فأخذ ابن عباس بذنبها وقال هذا من بهيمة الانعام وعن ابن عمر رضي الله عنهما انها أجنة الانعام وذكاته ذكاة أمه واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي رحمه الله في أن الجنين مذكى بذكاة الام (المسألة الثانية) قالت الثنوية ذبح الحيوانات ايلام والايلام قبيح والقبيح لا يرضى به الاله الرحيم الحكيم فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا بحكم الله قالوا والذي يحقق ذلك ان هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن أنفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد ايلامها والايلام قبيح الا ان ايلام من بلغ في العجز والحيرة الى هذا الحد أقبح واعلم أن فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت المكرمية لا نسلم ان هذه الحيوانات تتألم عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم ان الايلام قبيح مطلقا بل انما يقبح اذا لم يكن مسبوقا بجناية ولا ملحقا بعوض وههنا الله سبحانه يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما قالوا والذي يدل على صحة ما قلناه ما تقرر

فى المعقول انه يحسن تحمل ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة فاذا حسن تحمل الألم القليل لاجل المنفعة العظيمة فكذلك القول فى الذبح وقال أصحابنا ان الاذن فى ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى فى ملكه والمالك لا اعتراض عليه اذا تصرف فى ملك نفسه والمسألة طويلة مذكورة فى علم الاصول والله أعلم (المسألة الثالثة) قال بعضهم قوله أحلت لكم بهيمة الانعام مجمل لان الاحلال انما يضاف الى الافعال وههنا أضيف الى الذات فتعذر اجراؤه على ظاهره فلا بد من اضمار فعل وليس اضمار بعض الافعال أولى من بعض فيحتمل أن يكون المراد احلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها أو المراد احلال الانتفاع بالاكل ولا شك ان اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة الا ان قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون دل على ان المراد بقوله أحلت لكم بهيمة الانعام اباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه واعلم انه تعالى لما ذكر قوله أحلت لكم بهيمة الانعام ألحق به نوعين من الاستثناء (الاول) قوله (الا ما يتلى عليكم) واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقى بعد الاستثناء مجملا أيضا الا ان المفسرين أجمعوا على ان المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ووجه هذا ان قوله أحلت لكم بهيمة الانعام يقتضى احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى انها ان كانت ميتة أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو افترسها السبع أو ذبحت على غير اسم الله تعالى فهى محرمة (النوع الثانى) من الاستثناء قوله تعالى (غير محلى الصيد وأنتم حرم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى لما أحل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا ان ما كان منها صيدا فانه حلال فى الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا فانه حلال فى الحالين جميعا والله أعلم (المسألة الثانية) قوله وأنتم حرم أى محرمون أى داخلون فى الاحرام بالحج والعمرة أو أحدهما يقال أحرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم كما يقال أجنب فهو مجنب وجنب ويستوى فيه الواحد والجمع يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واعلم انا اذا قلنا أحرم الرجل فله معنيان الاول هذا والثانى انه دخل الحرم فقوله وأنتم حرم يشتمل على الوجهين فيحرم الصيد على من كان فى الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج أو العمرة وهو قول الفقهاء (المسألة الثالثة) اعلم ان ظاهر الآية يقتضى ان الصيد حرام على المحرم ونظير هذه الآية قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان اذا للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشئ عدم عند عدم ذلك الشئ الا انه تعالى بين فى آية أخرى ان المحرم على المحرم انما هو صيد البر لا صيد البحر قال تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الآية بيانا لتلك الآيات المطلقة (المسألة الرابعة) انتصب غير على الحال من قوله أحلت لكم كما تقول احل لكم الطعام غير معتدين فيه قال الفراء هو مثل قولك أحل لك الشئ لا مفرطا فيه ولا متعديا والمعنى أحلت لكم بهيمة الانعام الا ان تحلوا الصيد فى حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ثم قال تعالى (ان الله يحكم ما يريد) والمعنى انه تعالى أباح الانعام فى جميع الاحوال وأباح الصيد فى بعض الاحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب فى هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه أن يقال انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض بوجه من الوجوه وهذا هو الذى يقوله أصحابنا ان علة حسن التكاليف هى الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) اعلم انه تعالى لما حرم الصيد على المحرم فى الآية الاولى أكد ذلك بالنهى فى هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم أن الشعائر جمع والاكثرون على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها

شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والمشعرة المعلمة والاشعار الاعلام وكل شئ أشعر فقد أعلم وكل شئ جعل علما على شئ أو علم بعلامة جاز ان يسمى شعيرة فالهدى الذى يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون فى المراد بشعائر الله وفيه قولان (الاول) قوله لا تحلوا شعائر الله أى لا تخلوا بشئ من شعائر الله وفرائضه التى حدها لعباده وأوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر الله عام فى جميع تكاليفه غير مخصوص بشئ معين ويقرب منه قول الحسن شعائر الله دين الله (والثانى) ان المراد منه شئ خاص من التكاليف وعلى هذا القول فذكروا وجوها (الاول) المراد لا تحلوا ما حرم الله عليكم فى حال احرامكم من الصيد (والثانى) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم فأنزل الله تعالى لا تحلوا شعائر الله (الثالث) قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج ولا يطوفون بهما فأنزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شئ من مناسك الحج وأتوا بجميعها على سبيل الكمال والتمام (الرابع) قال بعضهم الشعائر هى الهدايا تطعن فى أسنامها وتقلد ليعلم أنها هدى وهو قول أبى عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندى ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدى والمعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام أى لا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر الذى كانت العرب تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها أربعة حرم فقيل هى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب فقوله ولا الشهر الحرام يجوز أن يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز أن يكون المراد هو رجب لانه أكمل الاشهر الاربعة فى هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدى قال الواحدى الهدى ما أهدى الى بيت الله من ناقة أو بقرة أو شاة واحدها هدية بتسكين الدال ويقال أيضا هدية وجمعها هدى قال الشاعر

حلفت برب مكة والمصلى * وأعناق الهدى مقلدات

ونظير هذه الآية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله والهدى معكوفا أن يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد والقلائد جمع قلادة وهى التى تشد على عنق البعير وغيره وهى مشهورة وفى التفسير وجوه (الاول) المراد منه الهدى ذوات القلائد وعطفت على الهدى مبالغة فى التوصية بها لانها أشرف الهدى كقوله وجبريل وميكال كأنه قيل والقلائد منها خصوصا (الثانى) انه نهى عن التعرض لقلائد الهدى مبالغة فى النهى عن التعرض للهدى على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا عن أن تحلوها كما قال ولا يبدين زينتهن فنهى عن ابداء الزينة مبالغة فى النهى عن ابداء مواضعها (الثالث) قال بعضهم كانت العرب فى الجاهلية مواظبين على المحاربة الا فى الاشهر الحرم فمن وجد فى غير هذه الاشهر الحرم أصيب منه الا أن يكون مشعرا بدنة أو بقرة من لحاء شجر الحرم أو محرما بعمرة الى البيت فحينئذ لا يتعرض له فأمر الله المسلمين بتقرير هذا المعنى ثم قال ولا آمين البيت الحرام اى قوما قاصدين المسجد الحرام وقرأ عبد الله ولا آمى البيت الحرام على الاضافة * ثم قال تعالى (يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حميد ابن قيس الاعرج تبتغون بالتاء على خطاب المؤمنين (المسألة الثانية) فى تفسير الفضل والرضوان وجهان (الاول) يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم فى حجهم كقوله ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت فى تجارتهم أيام الموسم والمعنى لا تمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للآخرة قال أهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد أن يحصل لهم بسبب هذا القصد نوع من الحرمة (والوجه الثانى) ان المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان أن يرضى الله عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن أنه بفعله طالب لهما فيجوز أن يوصف بذلك بناء على ظنه قال تعالى وانظر الى الهك

وقال ذق انك أنت العزيز الكريم (المسألة الثالثة) اختلف الناس فقال بعضهم هذه الآية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضى حرمة القتال فى الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله ولا آمين البيت الحرام يقتضى حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وقال الشعبى لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الآية وقال قوم آخرون من المفسرين هذه الآية غير منسوخة وهؤلاء لهم طريقان (الاول) ان الله تعالى أمرنا فى هذه الآية أن لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا أخذ الهدى من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه أول الآية وآخرها أما أول الآية فهو قوله لا تحلوا شعائر الله وشعائر الله انما تليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار وأما آخر الآية فهو قوله يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر (الثانى) قال أبو مسلم الاصفهانى المراد بالآية الكفار الذين كانوا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد بسورة براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا

ثم قال تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرئ واذا أحللتم يقال حل المحرم وأحل وقرئ بكسر الفاء وقيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء (المسألة الثانية) هذه الآية متعلقة بقوله غير محلى الصيد وأنتم حرم يعنى لما كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فاذا زال الاحرام وجب أن يزول المنع (المسألة الثالثة) ظاهر الامر وان كان للوجوب الا أنه لا يفيد ههنا الا الاباحة وكذا فى قوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدى ثمنها فاذا أديت فادخلها أى فاذا أديت فقد أبيح لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل والله أعلم

ثم قال تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قال القفال رحمه الله هذا معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعنى ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من أجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز أن يعتدى به وليس للناس أن يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه لكن الواجب أن يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الآية (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف جرم يجرى مجرى كسب فى تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا نحو كسبته اياه ويقال أجرمته ذنبا على نقل المتعدى الى مفعول بالهمزة الى مفعولين كقولهم أكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم الياء وأول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثانى أن تعتدوا والمعنى لا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه (المسألة الثالثة) الشنآن البغض يقال شنئت الرجل أشنؤه شنأ ومشنأ وشنأة ومشنأة وشنآنا بفتح الشين وكسرها ويقال رجل شنآن وامرأة شنآنة مصروفان ويقال شنآن بغير صرف وفعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا (المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم واسماعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون بالفتح قالوا والفتح أجود لكثرة نظائرها فى المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغشيان وأما بالسكون فقد جاء فى الاكثر وصفا قال الواحدى ومما جاء مصدرا قولهم لويته حقه ليانا وشنان فى قول أبى عبيدة وأنشد للاحوص وان عاب فيه ذو الشنان وفندا فقوله ذو الشنان على التخفيف كقولهم ابى ظمان وفلان ظمان بحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها (المسألة الخامسة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعنى لان صدوكم قال محمد بن جرير الطبرى وهذه القراءة هى الاختيار لان معنى صدهم اياهم عن المسجد الحرام منع أهل مكة رسول الله صلى الله عليه

وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة نزلت بعد الحديبية وكان هذا الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الآية ثم قال تعالى (واتقوا الله ان الله شديد العقاب) والمراد منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله ولا تستحلوا شيئا من محارمه ان الله شديد العقاب لا يطيق أحد عقابه * قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالازلام) اعلم أنه تعالى قال في أول السورة أحلت لكم بهيمة الانعام ثم ذكر فيه استثناء أشياء تتلى عليكم فههنا ذكر الله تعالى تلك الصور المستثناة عن ذلك العموم وهي أحد عشر نوعا (الاول) الميتة وكانوا يقولون انكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف أنفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من أكله مضار عظيمة (والثاني) الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملؤن المعا من الدم ويشوونه ويطعمونه الضيف فالله تعالى حرم ذلك عليهم (والثالث) لحم الخنزير قال أهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المغتذي فلا بد أن يحصل للمغتذي أخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم أكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية وأما الشاة فانها حيوان في غاية السلامة فكأنها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب أكل لحمها كيفية أجنبية عن أحوال الانسان (الرابع) ما أهل لغير الله به والاهلال رفع الصوت ومنه يقال أهل فلان بالحج اذا لبى به ومنه استهل الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله تعالى ذلك (والخامس) المنخنقة يقال خنقه فاختنق والخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة على وجوه منها ان أهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت أكلوها ومنها ما يخنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة فتختنق فتموت وبالجملة فبأي وجه اختنقت فهي حرام واعلم أن هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها كانت كالميت حتف أنفه (والسادس) الموقوذة وهي التي ضربت الى أن ماتت يقال وقذها وأوقذها اذا ضربها الى أن ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق فمات وهي أيضا في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة فانها ماتت ولم يسل دمها (السابع) المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى وما يغني عنه ماله اذا تردى أي وقع في النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل أو موضع مشرف فتموت وهذا أيضا من الميتة لانها ماتت وما سال منها الدم ويدخل فيه ما اذا أصابه سهم وهو في الجبل فسقط على الارض فانه يحرم أكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي أو بالسهم (والثامن) النطيحة وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل شاتين تناطحا الى أن ماتا أو مات أحدهما وهذا أيضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم أن دخول الهاء في هذه الكلمات الاربع أعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كأنه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة لانها من أعم ما يأكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم أثبت الهاء في النطيحة مع انها كانت في الاصل منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع تكون الهاء محذوفة كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة اذا كانت صفة لموصوف يتقدمها فاذا لم يذكر الموصوف وذكرت الصفة وضعتها موضع الموصوف تقول رأيت قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان لم تدخل الهاء لم يعرف أرجل هو أو امرأة فعلى هذا انما دخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة (والتاسع) قوله وما أكل السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل (المسألة الاولى) السبع اسم يقع على ماله ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز التخفيف في سبع فيقال سبع وسبعة وفي رواية عن أبي عمرو السبع بسكون الباء وقرأ ابن عباس وأكيل السبع (المسألة

الثانية) قال قتادة كان أهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله وأكل بعضه أكلوا ما بقي فحرمه الله تعالى وفي الآية محذوف تقديره وما أكل منه السبع لان ما أكله السبع فقد نفد ولا حكم له وانما الحكم للباقي (المسألة الثالثة) أصل الذكاء في اللغة اتمام الشيء ومنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في السن وقيل * جري المذكيات غلاب * أي جري المسنات التي قد أسنت وتأويل تمام السن النهاية في الشباب فاذا نقص عن ذلك أو زاد فلا يقال له الذكاء في السن ويقال ذكيت النار أي أتممت اشعالها اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه أقوال (الاول) انه استثناء من جميع ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما أكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان أدركت ذكاته بأن وجدت له عينا تطرف أو ذنبا يتحرك أو رجلا تركض فاذبح فانه حلال فانه لولا بقاء الحياة فيه لما حصلت هذه الاحوال فلما وجدتها مع هذه الاحوال دل على أن الحياة بتمامها حاصلة فيه (والقول الثاني) ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما أكل السبع (والقول الثالث) انه استثناء منقطع كأنه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال (والقول الرابع) انه استثناء من التحريم لا من المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا أيضا (العاشر) من المحرمات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسألتان (المسألة الاولى) النصب يحتمل أن يكون جمعا وأن يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده ثلاثة أوجه (الاول) ان واحده نصاب فقولنا نصاب ونصب كقولنا حمار وحمر (الثاني) ان واحده النصب فقولنا نصب ونصب كقولنا سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري (والثالث) ان واحده النصبة قال الليث النصب جمع النصبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان قلنا ان النصب واحد فجمعه انصاب فقولنا نصب وانصاب كقولنا طنب واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال

ولا النصب المنصوب لا تنسكنه * لعاقبة والله ربك فاعبدا

(المسألة الثانية) من الناس من قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما أهل لغير الله به وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف أن يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليس بأصنام فان الاصنام أحجار مصورة منقوشة وهذه النصب أحجار كانوا ينصبونها حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان أهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن أحق أن نعظمه وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكره فأنزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها واعلم أن ما في قوله وما ذبح في محل الرفع لانه عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما أكل السبع واعلم أن قوله وما ذبح على النصب فيه وجهان (أحدهما) وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب (والثاني) وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من أصحاب اليمين أي فسلام عليك منهم وقال وان أسأتم فلها أي فعليها (النوع الحادي عشر) قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال القفال رحمه الله ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما أبدعه أهل الجاهلية وكان موافقا لما كانوا فعلوه في المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في الآية قولان (الاول) كان أحدهم اذا أراد سفرا أو غزوا أو تجارة أو نكاحا أو أمرا آخر من معاظم الامور ضرب بالقداح وكانوا قد كتبوا على بعضها أمرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر أقدم على الفعل وان خرج النهي أمسك وان خرج الغفل أعاد العمل مرة أخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح (الثاني) قال المؤرج وكثير من أهل اللغة الاستقسام هنا هو الميسر المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول

اختيار الجمهور (المسألة الثانية) الازلام القداح واحدها زلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح بالازلام لانها زلمت أى سويت و يقال رجل مزلم وامرأة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم وزليم اذا ظرف وأجيد قده وصنعته وما أحسن ما زلم سهمه أى سواه ويقال لقوائم البقر ازلام شبهت بالقداح للطافتها ثم قال تعالى (ذلكم فسق) وفيه وجهان (الاول) أن يكون راجعا الى الاستقسام بالازلام فقط ومقتصرا عليه (الثانى) أن يكون راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحليل والتحريم فمن خالف فيه رادا على الله تعالى كفر فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا أليس أنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفأل وهذا أيضا من جملة الفأل فلم صار فسقا قلنا قال الواحدى انما يحرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وقال قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله وروى أبو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن أو استقسم أو تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة ولقائل أن يقول لو كان طلب الفأل بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم أن يكون علم التعبير غيبا أو كفرا لانه طلب للغيب ويلزم أن يكون التمسك بالفأل كفرا لانه طلب للغيب ويتعين أن يكون أصحاب الكرامات المدعون للالهامات كفارا ومعلوم ان ذلك كله باطل وأيضا فالآيات انما وردت فى العلم والمستقسم بالازلام فعلم أنه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد من ذلك ظنا ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الآيات وقال قوم آخرون انهم كانوا يجعلون تلك الازلام عند الاصنام ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهى على تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك فسقا وكفرا وهذا القول عندى أولى وأقرب ✱ قوله تعالى (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون) اعلم أنه تعالى لما عدد فيما مضى ما حرمه من بهيمة الانعام وما أحله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم بأكمل ما يكون فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اى فلا تخافوا المشركين فى خلافكم اياهم فى الشرائع والاديان فانى أنعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم اليأس من أن يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم فاذا صار الامر كذلك فيجب عليكم أن لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا على طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان (الاول) انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم أو بيومين وانما هو كلام خارج على عادة أهل اللسان معناه لا حاجة بكم الآن الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الآن صرتم بحيث لا يطمع أحد من أعدائكم فى توهين أمركم ونظيره قوله كنت بالامس شابا واليوم قد صرت شيخا ولا يريد بالامس اليوم الذى قبل يومك ولا باليوم يومك الذى أنت فيه (والقول الثانى) ان المراد به يوم نزول هذه الآية وقد نزلت يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر فى حجة الوداع سنة عشر والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء (المسألة الثانية) قوله يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان (الاول) يئسوا من أن تحللوا هذه الخبائث بعد أن جعلها الله محرمة (والثانى) يئسوا من أن يغلبوكم على دينكم وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان وهو قوله تعالى ليظهره على الدين كله فحقق تلك النصرة وأزال الخوف بالكلية وجعل الكفار مغلوبين بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول أولى (المسألة الثالثة) قال قوم الآية دالة على ان التقية جائزة عند الخوف قالوا لانه تعالى أمرهم باظهار هذه الشرائع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان قيام الخوف يجوز تركها ثم قال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى الآية سؤال وهو أن قوله اليوم أكملت لكم دينكم يقتضى ان الدين كان ناقصا قبل ذلك

وذلك يوجب ان الدين الذى كان صلى الله عليه وسلم مواظبا عليه أكثر عمره كان ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل فى آخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها (الاول) ان المراد من قوله أكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم واظهار القدرة لهم على أعدائهم وهذا كما يقول الملك عندما يستولى على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا (الثانى) ان المراد انى أكملت لكم ما تحتاجون اليه فى تكاليفكم من تعلم الحلال والحرام وهذا أيضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرائع كان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز (الثالث) وهو الذى ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان أبدا كاملا يعنى كانت الشرائع النازلة من عند الله فى كل وقت كافية فى ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما فى أول وقت المبعث بأن ما هو كامل فى هذا اليوم ليس بكامل فى الغد ولا صلاح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم وأما فى آخر زمان المبعث فأنزل الله شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيامة فالشرع أبدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثانى كمال الى يوم القيامة فلاجل هذا المعنى قال اليوم أكملت لكم دينكم (المسألة الثانية) قال نفاة القياس دلت الآية على ان القياس باطل وذلك لان الآية دلت على انه تعالى قد نص على الحكم فى جميع الوقائع اذ لو بقى بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص فى جميع الوقائع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا وان كان على خلافه كان باطلا أجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بين طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين (أحدهما) التى نص على أحكامها (والقسم الثانى) أنواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها على القسم الاول ثم انه تعالى لما أمر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك فى الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين قال نفاة القياس الطرق المقتضية لالحاق غير المنصوص بالمنصوص اما أن تكون دلائل قاطعة أو غير قاطعة فان كان القسم الاول فلا نزاع فى صحته فانا نسلم ان القياس المبنى على المقدمات اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضى فيه وأنتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم الثانى كان ذلك تمكينا لكل أحد أن يحكم بما غلب على ظنه من غير أن يعلم انه هل هو دين الله أم لا وهل هو الحكم الذى حكم به الله أم لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل يكون ذلك القاء للخلق فى ورطة الظنون والجهالات قال مثبتو القياس اذا كان تكليف كل مجتهد أن يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا للدين ويكون كل مكلف قاطعا بأنه عامل بحكم الله فزال السؤال (المسألة الثالثة) قال اصحابنا هذه الآية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين وأكد ذلك بقوله فلا تخشوهم واخشون فلو كانت امامة على بن أبى طالب رضى الله عنه منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله نصا واجب الطاعة لكان من أراد اخفاءه وتغييره آيسا من ذلك بمقتضى هذه الآية فكان يلزم أن لا يقدر أحد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن الامر كذلك بل لم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا ان ادعاء هذا النص كذب وان على بن أبى طالب رضى الله عنه ما كان منصوصا عليه بالامامة (المسألة الرابعة) قال أصحاب الآثار انه لما نزلت هذه الآية على النبى صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها الا احدا وثمانين يوما أو اثنين وثمانين يوما ولم يحصل فى الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة وكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبى صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روى انه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية على الصحابة فرحوا جدا وأظهروا السرور العظيم الا أبا بكر رضى الله عنه فانه بكى فسئل عنه فقال هذه الآية تدل على قرب وفاة رسول الله

صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال فكان ذلك دليلا على كمال علم الصديق حيث وقف من هذه الآية على سر لم يقف عليه غيره (المسألة الخامسة) قال أصحابنا دلت الآية على ان الدين لا يحصل الا بخلق الله تعالى وايجاده والدليل عليه انه أضاف اكمال الدين الى نفسه فقال اليوم أكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا وأصله أيضا منه واعلم أنا سواء قلنا الدين عبارة عن العمل أو قلنا انه عبارة عن المعرفة أو قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فالاستدلال ظاهر وأما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال بيان الدين واظهار شرائعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى وأتممت عليكم نعمتي ومعنى أتممت عليكم نعمتي باكمال أمر الدين والشريعة كأنه قال اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة أتم من نعمة الاسلام واعلم أن هذه الآية أيضا دالة على أن خالق الايمان هو الله تعالى وذلك لانا نقول الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله فيلزم أن يكون دين الاسلام من الله انما قلنا ان الاسلام نعمة لوجهين (الاول) الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام (والوجه الثاني) انه تعالى قال في هذه الآية اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ذكر لفظ النعمة مبهمة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم او المراد به جعل هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه نسخ قلنا (اما الاول) فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الآية عليه أيضا يكون تكريرا (واما الثاني) فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب أن يكون أصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة فهي من الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بأن دين الاسلام انما حصل بتخليق الله تعالى وتكوينه وايجاده ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عند الله تعالى ويؤكده قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ثم قال تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) وهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق الى ههنا اعتراض وقع في البين والغرض منه تأكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله تعالى ومعنى اضطر أصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة والمخمصة المجاعة قال أهل اللغة الخمص والمخمصة خلو البطن من الطعام عند الجوع وأصله من الخمص الذي هو ضمور البطن يقال رجل خمص وخمصان وامرأة خمصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله غير متجانف لاثم أي غير متعمد وأصله في اللغة من الجنف الذي هو الميل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا أو اثما أي ميلا فقوله غير متجانف أي غير مائل وغير منحرف ويجوز أن ينتصب غير بمحذوف مقدر على معنى فتناول غير متجانف ويجوز أن ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدر متأخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول أهل العراق أن يأكل فوق الشبع تلذذا وفي قول أهل الحجاز أن يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في تفسير سورة البقرة في قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد وقوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر لهم أكل المحرم عند ما اضطروا الى أكله ورحيم بعباده حيث أحل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى أكله * قوله تعالى (يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات) وهذا أيضا متصل بما تقدم من ذكر المطاعم والمآكل وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا أحل لهم كأنه قيل يقولون لك ماذا أحل لهم وانما لم يقل ماذا أحل لنا حكاية لما قالوه واعلم أن هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا أحل لهم ومعلوم ان هذا باطل لانهم لا يقولون ذلك بل انما يقولون ماذا أحل لنا بل الصحيح ان

هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان لكيفية الواقعة (المسألة الثانية) قال الواحدي ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء وخبره أحل وان شئت جعلت ما وحدها اسما ويكون خبرها ذا وأحل من صلة ذا لانه بمعنى ما الذى أحل لهم (المسألة الثالثة) ان العرب فى الجاهلية كانوا يحرمون أشياء من الطيبات كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا يحرمون أكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال وأكد هذه الآية بقوله قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم أن الطيب فى اللغة هو المستلذ والحلال المأذون فيه يسمى أيضا طيبا تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا فى انتفاء المضرة فلا يمكن أن يكون المراد بالطيبات ههنا الحلالات والا لصار تقدير الآية قل أحل لكم الحلالات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير أحل لكم كل ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم أن العبرة فى الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والاخلاق الجميلة فان أهل البادية يستطيبون أكل جميع الحيوانات ويتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فهذا يقتضى التمكن من الانتفاع بكل ما فى الارض الا انه أدخل التخصيص فى ذلك العموم فقال ويحرم عليهم الخبائث ونص فى هذه الآيات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا أصلا كبيرا وقانونا مرجوعا اليه فى معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعى رحمه الله وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس بمباح حجة الشافعى رحمه الله انه مستلذ مستطاب والعلم به ضرورى واذا كان كذلك وجب أن يكون حلالا لقوله أحل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعى رحمه الله مباح وعند أبى حنيفة حرام حجة الشافعى رحمه الله انه مستطاب مستلذ فوجب أن يحل لقوله أحل لكم الطيبات ويدل أيضا على صحة قول الشافعى رحمه الله فى هاتين المسألتين قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكاة ثم فسر الذكاة بما بين اللبة والصدر وقد حصل ذلك فى الخيل فوجب أن تكون مذكاة فوجب أن تحل لعموم قوله الا ما ذكيتم واما فى متروك التسمية فالذكاة أيضا حاصلة لانا أجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا فهى مذكاة وذلك يدل على ان ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءا من ماهية الذكاة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكاة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن مثلكم فيما اذا وجد ذلك واذا حصلت الذكاة دخل تحت قوله الا ما ذكيتم ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسى وقد احتجا بهاتين الآيتين الا انا نعتمد فى تحريم ذلك على ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ثم قال تعالى (وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى هذه الآية قولان (الاول) ان فيها اضمارا والتقدير أحل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح مكلبين فحذف الصيد وهو مراد فى الكلام لدلالة الباقى عليه وهو قوله فكلوا مما أمسكن عليكم (الثانى) أن يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما أمسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف واضمار (المسألة الثانية) فى الجوارح قولان (أحدهما) انها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا السيئات أى اكتسبوا وقال ويعلم ما جرحتم بالنهار أى ما كسبتم (والثانى) ان الجوارح هى التى تجرح وقالوا ان ما أخذ من الصيد فلم يسل منه دم لم يحل (المسألة الثالثة) نقل عن ابن عمر والضحاك والسدى ان ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز أكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص يدل على كون هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد والسباع من الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازى والعقاب والفهد وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح وأجابوا

عن

عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه (الاول) ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها أن تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لان التأديب أكثر ما يكون في الكلاب فاشتق منه هذا اللفظ لكثرته في جنسه (الثاني) ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فأكله الاسد (الثالث) انه مأخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب بكذا اذا كان حريصا عليه (والرابع) هب ان المذكور في هذه الآية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لاينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي ووضع الشبكة جائز وهو غير مذكور في الآية والله أعلم (المسألة الرابعة) دلت الآية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم اذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل قال الشافعي رحمه الله والكلب لايصير معلما الا عند امور وهي اذا ارسل استرسل واذا أخذ حبس ولا يأكل واذا دعاه أجابه واذا أراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رحمه الله فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه تعلم حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما من النص أو الاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول أبي حنيفة رحمه الله في أظهر الروايات وقال الحسن البصري رحمه الله يصير معلما بمرة واحدة وعن أبي حنيفة رحمه الله في رواية أخرى انه يصير معلما بتكرر ذلك مرتين وهو قول أحمد رحمه الله وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله انه يصير معلما بثلاث مرات (المسألة الخامسة) الكلاب والمكلب هو الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب التكليب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التأديب قال صاحب الكشاف وقرئ مكلبين بالتخفيف وافعل وفعل يشتركان كثيرا (المسألة السادسة) انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم قلنا فائدتها أن يكون من يعلم الجوارح نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب وتعلمونهن حال ثانية أو استئناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى (فكلوا مما أمسكن عليكم) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) اعلم انه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وأدركه الصائد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذلك الحكم في سائر الجوارح المعلمة وكذا في السهم والرمح اما اذا اصاده الكلب فجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح فقال بعضهم لايجوز أكله لانه ميتة وقال آخرون يحل لدخوله تحت قوله فكلوا مما أمسكن عليكم هذا كله اذا لم يأكل فان أكل منه فقد اختلفت فيه العلماء فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطاء والسدي انه لايحل وهو أظهر أقوال الشافعي قالوا لانه أمسك الصيد على نفسه والآية دلت على انه انما يحل اذا أمسكه على صاحبه ويدل عليه أيضا ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله فان أدركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان أدركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد أمسك عليك وان وجدته قد أكل فلا تطعم منه شيئا فانما أمسك على نفسه وقال سلمان الفارسي وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو هريرة رضي الله عنهم انه يحل وان أكل وهو القول الثاني للشافعي رحمه الله واختلفوا في البازي اذا أكل فقال قائلون انه لافرق بينه وبين الكلب فان أكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام وقال سعيد بن جبير وأبو حنيفة والمزني يؤكل ما بقي من جوارح الطير ولا يؤكل ما بقي من الكلب والفرق انه يمكن أن يؤدب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن أن يؤدب البازي على الاكل (المسألة الثانية) من في قوله مما أمسكن فيه وجهان (الاول) انه صلة زائدة كقوله وكلوا من ثمره اذا أثمر (والثاني) انه للتبعيض وعلى هذا التقدير ففيه وجهان (الاول) ان الصيد كله لايؤكل فان لحمه يؤكل أما عظمه ودمه وريشه فلا يؤكل (الثاني) ان المعنى كلوا مما تبقى لكم الجوارح بعد أكلها منه قالوا فالآية دالة على ان الكلب اذا أكل من الصيد كانت البقية حلالا قالوا وان أكله من الصيد لايقدح في انه أمسكه على صاحبه لان صفة الامساك هو أن يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب وهذا المعنى حاصل سواء

أكل منه أو لم يأكل منه ثم قال تعالى (واذكروا اسم الله عليه) وفيه أقوال (الاول) ان المعنى سم الله اذا أرسلت كلبك وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله عليه عائد الى ما علمتم من الجوارح أي سموا عليه عند ارساله (القول الثاني) الضمير عائد الى ما أمسكن يعني سموا عليه اذا أدركتم ذكاته (الثالث) أن يكون الضمير عائدا الى الاكل يعني واذكروا اسم الله على الاكل روى انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن أبي سلمة سم الله وكل مما يليك واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله ان متروك التسمية عامدا يحل أكله فان حملنا هذه الآية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناه على الاول والثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسألة ان شاء الله تعالى في تفسير قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال تعالى (واتقوا الله ان الله سريع الحساب) أي واحذروا مخالفة أمر الله في تحليل ما أحله وتحريم ما حرمه * قوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات) اعلم أنه تعالى أخبر في هذه الآية المتقدمة انه أحل الطيبات وكان المقصود من ذكره الاخبار عن هذا الحكم ثم أعاد ذكره في هذه الآية والغرض من ذكره انه قال اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين انه كما أكمل الدين وأتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك أتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات والغرض من الاعادة رعاية هذه النكتة * ثم قال تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وفي المراد بالطعام ههنا وجوه ثلاثة (الاول) انه الذبائح يعني انه يحل لنا أكل ذبائح أهل الكتاب وأما المجوس فقد سن فيهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي عليه السلام انه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها الا شرب الخمر وبه أخذ الشافعي رحمه الله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عن ذبائح نصارى العرب فقال لا بأس به وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله (والوجه الثاني) ان المراد هو الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة وهو منقول عن بعض أئمة الزيدية (والثالث) ان المراد جميع المطعومات والاكثرون على القول الاول ورجحوا ذلك من وجوه (أحدها) ان الذبائح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين أوتوا الكتاب على الذبائح أولى (وثانيها) ان ما سوى الذبائح فهي محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها بأهل الكتاب فائدة (وثالثها) ما قبل هذه الآية في بيان الصيد والذبائح فحمل هذه الآية على الذبائح أولى * ثم قال تعالى (وطعامكم حل لهم) أي ويحل لكم أن تطعموهم من طعامكم لانه لا يمتنع أن يحرم الله أن نطعمهم من ذبائحنا وأيضا فالفائدة في ذكر ذلك ان اباحة المناكحة غير حاصلة في الجانبين واباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانبين لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين * ثم قال تعالى (والمحصنات من المؤمنات) وفي المحصنات قولان (أحدهما) انها الحرائر (والثاني) انها العفائف وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الامة والقول الاول أولى لوجوه (أحدها) انه تعالى قال بعد هذه الآية اذا آتيتموهن أجورهن ومهر الامة لا يدفع اليها بل الى سيدها (وثانيها) انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ان نكاح الامة انما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول الخوف من العنت (وثالثها) ان تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهرا على تحريم نكاح الزانية وقد ثبت انه غير محرم أما لو حملنا المحصنات على الحرائر يلزم تحريم نكاح الامة ونحن نقول به على بعض التقديرات (ورابعها) انا بينا ان اشتقاق الاحصان من التحصن ووصف التحصن في حق الحرة أكثر ثبوتا منه في حق الامة لما بينا ان الامة وان كانت عفيفة الا انها لا تخلو من الخروج والبروز والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات بالحرائر أولى من تفسيرها بغيرها * ثم قال تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) ذهب أكثر الفقهاء الى انه يحل التزوج بالذمية من اليهود والنصارى

وتمسكوا فيه بهذه الآية وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يرى ذلك ويحتج بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويقول لا أعلم شركاً أعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول أجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب بوجوه (الاول) ان المراد الذين آمنوا منهم فانه كان يحتمل أن يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا آمنت فهل يجوز للمسلم أن يتزوج بها أم لا فبين تعالى بهذه الآية جواز ذلك (والثاني) روي عن عطاء انه قال انما رخص الله تعالى في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة وأما الآن ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة (والثالث) الآيات الدالة على وجوب المباعدة عن الكفار كقوله لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سبباً لميل الزوج الى دينها وعند حدوث الولد فربما مال الولد الى دينها وكل ذلك القاء للنفس في الضرر من غير حاجة (الرابع) قوله تعالى في خاتمة هذه الآية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين وهذا من أعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الآية عقيبها كالتناقض وهو غير جائز (المسألة الثانية) ان قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم تدخل الامة الكتابية تحت الآية وان قلنا المراد بالمحصنات العفائف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف بين الشافعي وأبي حنيفة فعند الشافعي لا يجوز التزوج بالامة الكتابية قال لانه اجتمع في حقها نوعان من النقصان الكفر والرق وعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز وتمسك بهذه الآية بناء على ان المراد بالمحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه (المسألة الثالثة) قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز التزوج بكلهن وأكثر الفقهاء على ان ذلك مخصوص بالذمية فقط وهذا قول ابن عباس فانه قال من نساء أهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل لنا وقرأ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد فمن أعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل (المسألة الرابعة) اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروي عن ابن المسيب انه قال اذا كان المسلم مريضاً فأمر المجوسي أن يذكر الله ويذبح فلا بأس وقال أبو ثور وان أمره بذلك في الصحة فلا بأس (المسألة الخامسة) قال الكثير من الفقهاء انما يحل نكاح الكتابية التي دانت بالتوراة والانجيل قبل نزول القرآن قالوا والدليل عليه قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على أن من دان بالكتاب بعد نزول الفرقان خرج عن حكم الكتاب ثم قال تعالى (اذا آتيتموهن أجورهن) وتقييد التحليل بايتاء الاجور يدل على تأكد وجوبها وان من تزوج امرأة وعزم على أن لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني وتسمية المهر بالاجر يدل على ان أقل الصداق لا يتقدر كما ان أقل الاجر لا يتقدر في الاجارات ثم قال تعالى (محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان) قال الشعبي الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الآية وأباح التمتع بالمرأة على جهة الاحصان وهو التزوج ثم قال تعالى (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) وفيه مسائل (المسألة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والاحكام يعني ومن يكفر بشرائع الله وبتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والآخرة (والثاني) قال القفال المعنى ان أهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة واباحة الذبائح في الدنيا الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في أحوال الآخرة وفي الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يصل الى شيء من السعادات في الآخرة البتة (المسألة الثانية) قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فيه اشكال وهو ان الكفر انما يعقل بالله ورسوله فأما الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه (الاول) قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان أي ومن يكفر بالله

وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشئ قد يسمى باسم ذلك الشئ على سبيل المجاز (والثانى) قال الكلبى ومن يكفر بالايمان أى بشهادة أن لا اله الا الله فجعل كلمة التوحيد ايمانا فان الايمان بها لما كان واجبا كان الايمان من لوازمها بحسب أمر الشرع واطلاق اسم الشئ على لازمه مجاز مشهور (والثالث) قال قتادة ان ناسا من المسلمين قالوا كيف نتزوج نساءهم مع كونهن على غير ديننا فأنزل الله تعالى هذه الآية أى ومن يكفر بما نزل فى القرآن فهو كذا وكذا فسمى القرآن ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لابد منه فى الايمان (المسألة الثالثة) القائلون بالاحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله أى عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذى أتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع فانه انما أتى بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاده انها خير من الايمان فاذا لم يكن الامر كذلك بل كان ضائعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة فى أنفسها فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله (المسألة الرابعة) قوله تعالى (وهو فى الآخرة من الخاسرين) مشروط بشرط غير مذكور فى الآية وهو أن يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن فى الآخرة من الخاسرين والدليل على انه لابد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية ثم قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله أوفوا بالعقود طلب تعالى من عباده أن يفوا بعهد العبودية فكأنه قيل الهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فأنت أولى بأن تقدم الوفاء بعهد الربوبية والاحسان فقال تعالى نعم أنا أوفى أولا بعهد الربوبية والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة فى نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه فى بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم فوق الحاجة الى المنكوح لاجرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كأنه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما يطلب فى الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل أنت فى الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان أعظم الطاعات بعد الايمان الصلاة وكانت الصلاة لا يمكن اقامتها الا بالطهارة لاجرم بدأ تعالى بذكر شرائط الوضوء فقال يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن المراد بقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان (الاول) انه لو كان المراد ذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة وانه باطل بالاجماع (الثانى) انهم أجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلاة قاعدا أو مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة بل المراد منه اذا شمرتم للقيام الى الصلاة وأردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان (الاول) ان الارادة الجازمة سبب لحصول الفعل واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور (الثانى) قوله تعالى الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذى هو الانتصاب يقال فلان قائم بذلك الامر قال تعالى قائما بالقسط وليس المراد منه البتة الانتصاب بل المراد كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله فى الوجود فكذا ههنا قوله اذا قمتم الى الصلاة معناه اذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال باقامتها (المسألة الثانية) قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وليس ذلك تكليفا مستقلا بنفسه واحتجوا بأن قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها القيام الى الصلاة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشئ بحرف الشرط عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضى ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلاة وقال آخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى فى آخر الآية ولكن يريد ليطهركم وأما الحديث فقوله عليه الصلاة والسلام بنى الدين على النظافة وقال أمتى غر محجلون من آثار الوضوء

يوم القيامة ولان الاخبار الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا غفران الذنوب والله أعلم (المسألة الثالثة) قال داود يجب الوضوء لكل صلاة وقال أكثر الفقهاء لا يجب احتج داود بهذه الآية من وجهين (الاول) ان ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلاة اما أن يكون المراد منه قياما واحدا وصلاة واحدة فيكون المراد منه الخصوص أو يكون المراد منه العموم والاول باطل لوجوه (الاول) ان على هذا التقدير تصير الآية مجملة لان تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية وحمل الآية على الاجمال اخراج لها عن الفائدة وذلك خلاف الاصل (وثانيها) انه يصح ادخال الاستثناء عليه ومن شأنه اخراج ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم (وثالثها) ان الامة مجمعة على ان الامر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص واحد واذا بطل هذا وجب حمله على العموم عند كل قيام الى الصلاة اذ لو لم تحمل هذه الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على ما هو مراد الله تعالى الى سائر الدلائل فتصير هذه الآية وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الاصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة (الوجه الثاني) انا نستفيد هذا العموم من ايماء اللفظ وذلك لان الصلاة اشتغال بخدمة المعبود والاشتغال بالخدمة يجب أن يكون مقرونا بأقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه آتيا بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام الى الصلاة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب وذلك يقتضي عموم الحكم لعمومه فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلاة ثم قال داود ولا يجوز أن يقال ورد في القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلاة وأنتم محدثون أو يقال انا نترك ظاهر هذه الآية لورود خبر الواحد على خلافه قال أما القراءة الشاذة فمردودة قطعا لانا ان جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن وهو أن يقال ان القرآن كان أكثر مما هو الآن بكثير الا أنه لم ينقل وأيضا فلان معرفة أحوال الوضوء من أعظم ما عم به البلوى ومن أشد الامور التي يحتاج كل أحد الى معرفتها فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ وأما التمسك بخبر الواحد فقال هذا يقتضي نسخ القرآن بالخبر وذلك لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل انه لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة طلقت ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا وذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وأيضا ان السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم العموم وأيضا فله أن يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا في هذه الآية تفيد العموم لان التكاليف الواردة في القرآن مبناها على التكرير وليس الامر كذلك في الصور التي ذكرتم فان القرائن الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرير وأما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد قال عمر رضي الله عنه فقلت له في ذلك فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر أجاب داود بأنا ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن وأيضا فهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلاة وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا لقوله تعالى فاتبعوه بقي أن يقال قد جاء في هذا الخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه (الاول) هب ان التجديد لكل صلاة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها لان ذلك اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه وزيادة النعمة من الله تناسب زيادة الطاعات لا نقصانها (والثاني) ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا فيكون راجحا لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك (الثالث) ان ظاهر القرآن أولى من خبر الواحد (والرابع) ان دلالة القرآن على قولنا لفظية ودلالة الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية

والدلالة القولية أقوى من الدلالة الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس فهذا ما في هذه المسألة والله أعلم والاقوى في اثبات المذهب المشهور أن يقال لو وجب الوضوء لكل صلاة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلاة ولم يكن لغيره تأثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك باطل لانه تعالى قال في آخر هذه الآية أوجاء أحد منكم من الغائط أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا فأوجب التيمم على المتغوط والمجامع اذا لم يجد الماء وذلك يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضي أن يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام الى الصلاة وذلك يدل على ما قلناه (المسألة الرابعة) اختلفوا في أن هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة والاصح انها تدل عليه من وجهين (الاول) انه تعالى علق فعل الصلاة على الطهور بالماء ثم بين انه متى عدم لا تصح الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك (الثاني) انه تعالى انما أمر بالصلاة مع الوضوء فالآتي بالصلاة بدون الوضوء تارك للمأموربه وتارك المأموربه يستحق العقاب ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك فاذا ثبت هذا ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة بمقتضى هذه الآية (المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس كذلك واعلم ان كل واحد منهما يستدل لذلك بظاهر هذه الآية أما الشافعي رحمه الله فانه قال الوضوء مأموربه وكل مأموربه فانه يجب أن يكون منويا فالوضوء يجب أن يكون منويا واذا ثبت هذا وجب أن يكون شرطا لانه لا قائل بالفرق وانما قلنا ان الوضوء مأموربه لقوله فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا أمر وانما قلنا ان كل مأموربه يجب أن يكون منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا ظاهر للتعليل لكن تعليل أحكام الله تعالى محال فوجب حمله على الباء لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام بعض فيصير التقدير وما أمروا الا بان يعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية الخالصة معتبرة كان أصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فليرجع اليه في طلب زيادة الاتقان فثبت بما ذكرنا ان كل وضوء مأموربه وثبت ان كل مأموربه يجب أن يكون منويا فلزم القطع بأن كل وضوء يجب أن يكون منويا أقصى ما في الباب ان قولنا كل مأمور يجب أن يكون منويا مخصوص في بعض الصور لكنا انما أثبتنا هذه المقدمة بعموم النص والعام حجة في غير محل التخصيص وأما أبو حنيفة رحمه الله فانه احتج بهذه الآية على ان النية ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى أوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ القرآن بخبر الواحد وبالقياس لا يجوز وجوابنا انا بينا انه انما أوجبنا النية في الوضوء بدلالة القرآن (المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله الترتيب شرط لصحة الوضوء وقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله ليس كذلك احتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية على قوله من وجوه (الاول) ان قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قائل بالفرق فان قالوا فاء التعقيب انما دخلت في جملة هذه الاعمال فجرى الكلام مجرى أن يقال اذا قمتم الى الصلاة فأتوا بمجموع هذه الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه دخلت على سائر الاعمال وعلى هذا دخول الفاء في غسل الوجه أصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذه الفاء في الاصل والتبع وأنتم ألغيتموها في الاصل واعتبرتموها في التبع فكان قولنا أولى (والوجه الثاني) انا نقول وقعت البداءة في الذكر بالوجه فوجب أن تقع البداءة به في العمل لقوله فاستقم كما أمرت ولقوله عليه الصلاة والسلام ابدؤا بما بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد

قول المؤلف وقد حققنا الخ نص صريح في انه ختم التفسير كله بنفسه ولم يكمله غيره وبه يرد على من ادعى ان غيره كمله فافهم

فى قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أقصى مافى الباب انه مخصوص فى بعض الصور لكن العام حجة فى غير محل التخصيص (والثالث) انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر فى الحس ولا على وفق الترتيب المعتبر فى الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب بيان المقدمة الاولى ان الترتيب المعتبر فى الحس أن يبدأ من الرأس نازلا الى القدم أو من القدم صاعدا الى الرأس والترتيب المذكور فى الآية ليس كذلك وأما الترتيب المعتبر فى الشرع فهو أن يجمع بين الاعضاء المغسولة ويفرد الممسوحة عنها والآية ليست كذلك فانه تعالى أدرج الممسوح فى اثناء المغسولات اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب فى الكلام مستقبح فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ترك العمل به فيما اذا صار ذلك محتملا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فيبقى فى غير هذه الصورة على وفق الاصل (الرابع) ان ايجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضى وجوب الاتيان به على الوجه الذى ورد فى النص بيان المقام الاول من وجوه (أحدها) ان الحدث يخرج من موضع والغسل يجب من موضع آخر وهو خلاف المعقول (وثانيها) ان أعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وقوله عليه الصلاة والسلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال (وثالثها) ان الشرع أقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة والوضاءة (ورابعها) ان الشرع أقام المسح على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة فى نفس العضو نظافة (وخامسها) ان الماء الكدر العفن يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيدها فثبت بهذا ان الوضوء غير معقول المعنى واذا ثبت هذا وجب الاعتماد فيه على مورد النص لاحتمال أن يكون الترتيب المذكور معتبرا اما لمحض التعبد أو لحكم خفية لا نعرفها فلهذا السبب أوجبنا رعاية الترتيب المعتبر المذكور فى أركان الصلاة بل ههنا أولى لانه تعالى لما ذكر أركان الصلاة فى كتابه مرتبة وذكر أعضاء الوضوء فى هذه الآية مرتبة فلما وجب الترتيب هناك فههنا أولى واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية على قوله فقال الواو لا توجب الترتيب فكانت الآية خالية عن ايجاب الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا انا بينا دلالة الآية على وجوب الترتيب من جهات أخر غير التمسك بأن الواو توجب الترتيب والله أعلم (المسألة السابعة) موالاة أفعال الوضوء ليست شرطا لصحته فى القول الجديد للشافعى رحمه الله وهو قول أبى حنيفة رحمه الله وقال مالك رحمه الله انه شرط لنا انه تعالى أوجب هذه الاعمال ولا شك ان ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة وايجابها على سبيل التراخى ثم انه تعالى حكم فى آخر هذه الآية بأن هذا القدر يفيد حصول الطهارة وهو قوله ولكن ليطهركم فثبت ان الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة فوجب أن نقول بجواز الصلاة بها لقوله عليه الصلاة والسلام مفتاح الصلاة الطهارة (المسألة الثامنة) قال أبو حنيفة رحمه الله الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء وقال الشافعى رحمه الله لا ينقض احتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية فقال ظاهرها يقتضى الاتيان بالوضوء لكل صلاة على ما بينا ذلك فيما تقدم ترك العمل به عند ما لم يخرج الخارج النجس من البدن فيبقى معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعى رحمه الله عول على ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى ولم يزد على غسل أثر محاجمه (المسألة التاسعة) قال مالك رحمه الله لا وضوء فى الخارج من السبيلين اذا كان غير معتاد وسلم فى دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء أيضا فى دم الاستحاضة لنا التمسك بعموم الآية (المسألة العاشرة) قال أبو حنيفة رحمه الله القهقهة فى الصلاة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الباقون لا تنقض ولابى حنيفة رحمه الله التمسك بعموم الآية على ما قررناه (المسألة الحادية عشرة) قال الشافعى رحمه الله لمس المرأة ينقض الوضوء وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه للشافعى أن يتمسك بعموم الآية قال وهذا العموم متأكد بظاهر قوله تعالى أو لامستم النساء وحجة الخصم خبر واحد أو قياس فلا يصير

معارضاله (المسألة الثانية عشرة) مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله وقال أبو حنيفة رحمه الله لا ينقضه للشافعي رحمه الله أن يتمسك بعموم الآية وهذا العموم متأكد بقوله عليه الصلاة والسلام من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي يتمسك به الخصم على خلاف عموم الآية فكان الترجيح معنا (المسألة الثالثة عشرة) لو كان على بدنه أو وجهه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه ما رأيت هذه المسألة موضوعة في كتب أصحابنا والذي أقوله انه يكفي لانه أمر بالغسل في قوله فاغسلوا وقد أتى به فيخرج عن العهدة لانه عند احتياجه الى التبرد والتنظف لو نوى فانه يصح وضوءه كذا ههنا وأيضا قال عليه الصلاة والسلام لكل امرئ ما نوى وهذا الانسان نوى فيجب أن يحصل له المنوى والله أعلم (المسألة الرابعة عشرة) لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوءه أم لا يمكن أن يقال لا يصح لانه أمر بالغسل والغسل عمل وهو لم يأت بالعمل ويمكن أن يقال يصح لان الغسل عبارة عن الفعل المفضي الى الانغسال والوقوف تحت الميزاب يفضي الى الانغسال فكان ذلك الوقوف غسلا (المسألة الخامسة عشرة) اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر تحت الجلدة غير مغسول انما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلصت وسقطت (المسألة السادسة عشرة) الغسل عبارة عن امرار الماء على العضو فلو رطب هذه الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى أمر بامرار الماء على العضو وفي غسل الجنابة احتمال أن يكفي ذلك والفرق ان المأمور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار الماء وفي الجنابة المأمور به الطهر وهو قوله ولكن يريد ليطهركم وذلك حاصل بمجرد الترطيب (المسألة السابعة عشرة) لو أخذ الثلج وأمره على وجهه فان كان الهواء حارا يذيب الثلج ويسيل جاز وان كان بخلافه لم يجز خلافا لمالك والاوزاعي لنا ان قوله فاغسلوا يقتضي كونه مأمورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب أن لا يجزي (المسألة الثامنة عشرة) التثليث في اعمال الوضوء سنة لا واجب انما الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى أمر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم انه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تأكد هذا بما روى انه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به (المسألة التاسعة عشرة) السواك سنة وقال داود واجب ولكن تركه لا يقدح في الصلاة لنا ان السواك غير مذكور في الآية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام مفتاح الصلاة الطهارة (المسألة العشرون) التسمية في أول الوضوء سنة وقال أحمد واسحق واجبة وان تركها عامدا بطلت الطهارة لنا ان التسمية غير مذكورة في الآية ثم حكم بحصول الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تأكد هذا بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوئه (المسألة الحادية والعشرون) قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة وليس بواجب والاستدلال بالآية كما قررناه في السواك وفي التسمية (المسألة الثانية والعشرون) حد الوجه من مبدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا ولفظ الوجه مأخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك (المسألة الثالثة والعشرون) قال ابن عباس رضي الله عنهما يجب ايصال الماء الى داخل العين وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس انه وجب غسل كل الوجه لقوله فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب أن يجب غسله حجة الفقهاء انه تعالى قال في آخر الآية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك ان في ادخال الماء في العين حرجا والله أعلم (المسألة الرابعة والعشرون) المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي رحمه الله وعند أحمد واسحق رحمهما الله واجبان فيهما وعند أبي حنيفة رحمه الله واجب في الغسل غير واجب في الوضوء لنا انه تعالى أوجب غسل الوجه والوجه هو الذي

يكون مواجها وداخل الانف والفم غير مواجه فلا يكون من الوجه اذا ثبت هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة يفيد الطهارة لقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة تفيد جواز الصلاة كما بيناه (المسألة الخامسة والعشرون) غسل البياض الذى بين العذار والاذن واجب عند أبى حنيفة ومحمد والشافعى رحمهم الله وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجب لنا انه من الوجه والوجه يجب غسله بالآية ولانا أجمعنا على انه يجب غسله قبل نبات الشعر لحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب أيضا بعده (المسألة السادسة والعشرون) قال الشافعى رحمه الله يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجب لنا ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة الى الذقن ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله وما جعل عليكم فى الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج فكانت الآية دالة على وجوب غسله (المسألة السابعة والعشرون) هل يجب امرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها الى الاذنين عرضا للشافعى رحمه الله فيه قولان (أحدهما) انه يجب (والثانى) انه لا يجب وهو قول مالك وأبى حنيفة والمزنى حجة الشافعى رحمه الله انا وافقنا على ان فى اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى منابت الشعور وهى الجلد وانما أسقطنا هذا التكليف لانا أقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه فى كونه وجها واذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية (المسألة الثامنة والعشرون) لو نبت للمرأة لحية يجب ايصال الماء الى جلدة الوجه وان كانت تلك اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر الآية يدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممتدة من مبدا الجبهة الى منتهى الذقن تركنا العمل به فى حق الرجال دفعا للحرج ولحية المرأة نادرة فتبقى على الاصل واعلم انه يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعر الكثيف فى خمسة مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان والعذاران واهداب العينين لان قوله فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل كل جلدة الوجه ترك العمل به فى اللحية الكثيفة دفعا للحرج وهذه الشعور خفيفة فلا حرج فى ايصال الماء الى الجلد فوجب أن تبقى على الاصل (المسألة التاسعة والعشرون) قال الشعبى ما أقبل من الاذن معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما أدبر منه فهو معدود من الرأس فيمسح وعندنا الاذن ليست البتة من الوجه اذ الوجه ما به المواجهة والاذن ليست كذلك (المسألة الثلاثون) قال الجمهور غسل اليدين الى المرفقين واجب معهما وقال مالك وزفر رحمهما الله لا يجب غسل المرفقين وهذا الخلاف حاصل أيضا فى قوله وأرجلكم الى الكعبين حجة زفر ان كلمة الى لانتهاء الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما فى قوله ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب أن لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين (الاول) ان حد الشئ قد يكون منفصلا عن المحدود بمقطع محسوس وههنا يكون الحد خارجا عن المحدود وهو كقوله ثم أتموا الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لان انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمقطع محسوس اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء أولى من ايجابه الى جزء آخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرفق (الوجه الثانى) من الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذى يرتفق به أى يتكأ عليه ولا نزاع فى ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب اختيار الزجاج والله أعلم (المسألة الحادية والثلاثون) الرجل ان كان أقطع فان كان أقطع مما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقى من المرفق لان قوله فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق يقتضى وجوب غسل اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقى بحكم الآية وأما ان كان أقطع مما فوق المرفقين لم يجب شئ لان محل هذا التكليف لم يبق أصلا وأما اذا كان أقطع من المرفق قال الشافعى رحمه الله يجب امساس الماء لطرف العظم وذلك

لان غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين فاذا وجب امساس الماء ملتقى العظمين وجب امساس الماء لطرف العظم الثانى لامحالة (المسألة الثانية والثلاثون) تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال أحمد هو واجب لنا انه تعالى ذكر الايدى والارجل ولم يذكر فيه تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين بأى صفة كان والله أعلم (المسألة الثالثة والثلاثون) السنة أن يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف الى المرافق فان صب الماء على المرفق حتى سال الماء الى الكف فقال بعضهم هذا لايجوز لانه تعالى قال وأيديكم الى المرافق فجعل المرافق غاية الغسل فجعله مبدأ الغسل خلاف الآية فوجب أن لايجوز وقال جمهور الفقهاء انه لايخل بصحة الوضوء الا أنه يكون تركا للسنة (المسألة الرابعة والثلاثون) لونبت من المرفق ساعدان وكفان وجب غسل الكل لعموم قوله وأيديكم الى المرافق كما انه لونبت على الكف اصبع زائدة فانه يجب غسلها بحكم هذه الآية (المسألة الخامسة والثلاثون) قوله تعالى الى المرافق يقتضى تحديد الامر لاتحديد المأمور به يعنى ان قوله فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق أمر بغسل اليدين الى المرفقين فايجاب الغسل محدود بهذا الحد فبقى الواجب هو هذا القدر فقط أما نفس الغسل فغير محدود بهذا الحد لانه ثبت بالاخبار أن تطويل الغرة سنة مؤكدة (المسألة السادسة والثلاثون) قال الشافعى رحمه الله الواجب فى مسح الرأس أقل شئ يسمى مسحا للرأس وقال مالك يجب مسح الكل وقال أبو حنيفة رحمه الله الواجب مسح ربع الرأس حجة الشافعى انه لوقال مسحت المنديل فهذا لايصدق الا عند مسحه بالكلية أما لوقال مسحت يدى بالمنديل فهذا يكفى فى صدقه مسح اليدين بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفى فى العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الرأس ثم ذلك الجزء غير مقدر فى الآية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يمكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الآية فيلزم صيرورة الآية مجملة وهو خلاف الاصل وان قلنا انه يكفى فيه ايقاع المسح على أى جزء كان من أجزاء الرأس كانت الآية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الآية على محمل تبقى الآية معه مفيدة أولى من حملها على محمل تبقى الآية معه مجملة فكان المصير الى ماقلناه أولى وهذا استنباط حسن من الآية (المسألة السابعة والثلاثون) لايجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة وقال الاوزاعى والثورى وأحمد يجوز لنا ان الآية دالة على أنه يجب المسح على الرأس ومسح العمامة ليس مسحا للرأس واحتجوا بماروى انه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة جوابنا لعله مسح قدر الفرض على الرأس والبقية على العمامة (المسألة الثامنة والثلاثون) اختلف الناس فى مسح الرجلين وفى غسلهما فنقل القفال فى تفسيره عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبى وأبى جعفر محمد بن على الباقر ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل وقال داود الاصفهانى يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من أئمة الزيدية وقال الحسن البصرى ومحمد بن جرير الطبرى المكلف مخير بين المسح والغسل حجة من قال بوجوب المسح مبنى على القراءتين المشهورتين فى قوله وأرجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم فى رواية أبى بكر عنه بالجر وقرأ نافع وابن عامر وعاصم فى رواية حفص عنه بالنصب فنقول أما القراءة بالجر فهى تقتضى كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح فى الرأس فكذلك فى الارجل فان قيل لم لايجوز أن يقال هذا كسر على الجوار كما فى قوله جحر ضب خرب وقوله * كبير اناس فى بجاد مزمل * قلنا هذا باطل من وجوه (الاول) ان الكسر على الجوار معدود فى اللحن الذى قد يحتمل لاجل الضرورة فى الشعر وكلام الله يجب تنزيهه عنه (وثانيها) ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما فى قوله جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لايكون نعتا للضب بل للجحر وفى هذه الآية الامن من الالتباس غير حاصل (وثالثها) ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف وأما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب وأما القراءة بالنصب فقالوا أيضا توجب المسح وذلك لان قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم فى محل

النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز فى الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النصب فى قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا ويجوز أن يكون هو قوله واغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب أولى فوجب أن يكون عامل النصب فى قوله وأرجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وأرجلكم بنصب اللام توجب المسح أيضا فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح ثم قالوا ولا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الآحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واعلم انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين (الاول) ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل أقرب الى الاحتياط فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بأن غسل الرجل يقوم مقام مسحها (والثانى) ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء فى الغسل لا فى المسح والقوم أجابوا عنه بوجهين (الاول) ان الكعب عبارة عن العظم الذى تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين (والثانى) انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبى الساق الا انهم التزموا أنه يجب أن يمسح ظهور القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال (المسألة التاسعة والثلاثون) مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبى الساق وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب البقر والغنم موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن رحمه الله وكان الاصمعى يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان المنجمين هكذا رواه القفال فى تفسيره حجة الجمهور وجوه (الاول) انه لو كان الكعب ماذكره الامامية لكان الحاصل فى كل رجل كعبا واحدا فكان ينبغى أن يقال وأرجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل فى كل يد مرفقا واحدا لا جرم قال وأيديكم الى المرافق (والثانى) ان العظم المستدير الموضوع فى المفصل شئ خفى لا يعرفه الا المشرحون والعظمان الناتئان فى طرفى الساق محسوسان معلومان لكل أحد ومناط التكاليف العامة يجب أن يكون أمرا ظاهرا لا أمرا خفيا (الثالث) روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ألصقوا الكعاب بالكعاب ولا شك ان المراد ماذكرناه (الرابع) ان الكعب مأخوذ من الشرف والارتفاع ومنه جارية كاعب اذا نتأ ثدياها ومنه الكعب لكل ماله ارتفاع حجة الامامية ان اسم الكعب واقع على العظم المخصوص الموجود فى أرجل جميع الحيوانات فوجب أن يكون فى حق الانسان كذلك وأيضا المفصل يسمى كعبا ومنه كعوب الرمح لمفاصله وفى وسط القدم مفصل فوجب أن يكون الكعب هو هو والجواب ان مناط التكاليف الظاهرة يجب أن يكون شيئا ظاهرا والذى ذكرناه أظهر فوجب أن يكون الكعب هو هو (المسألة الاربعون) أثبت جمهور الفقهاء جواز المسح على الخفين وأطبقت الشيعة والخوارج على انكاره واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين يقتضى اما غسل الرجلين أو مسحهما والمسح على الخفين ليس مسحا للرجلين ولا غسلا لهما فوجب أن لا يجوز بحكم نص هذه الآية ثم قالوا ان القائلين بجواز المسح على الخفين انما يعولون على الخبر لكن الرجوع الى القرآن أولى من الرجوع الى هذا الخبر ويدل عليه وجوه (الاول) ان نسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز (والثانى) ان هذه الآية فى سورة المائدة وأجمع المفسرون على ان هذه السورة لا منسوخ فيها البتة الا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله فان بعضهم قال هذه الآية منسوخة واذا كان كذلك امتنع القول بأن وجوب غسل الرجلين منسوخ (والثالث) ان خبر المسح على الخفين بتقدير انه كان متقدما على نزول الآية كان خبر الواحد منسوخا بالقرآن ولو كان بالعكس كان خبر الواحد ناسخا للقرآن ولا شك ان الاول أولى لوجوه (الاول) ان ترجيح القرآن المتواتر على خبر الواحد أولى من العكس (وثانيها) ان العمل

بالآية أقرب الى الاحتياط (وثالثها) انه قد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وذلك يقتضي تقديم القرآن على الخبر (ورابعها) ان قصة معاذ تقتضي تقديم القرآن على الخبر (الوجه الرابع) في بيان ضعف هذا الخبر ان العلماء اختلفوا فيه فعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لان تقطع قدماي أحب الي من أن أمسح على الخفين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لان أمسح على جلد حمار أحب الي من أن أمسح على الخفين وأما مالك فاحدى الروايتين عنه انه أنكر جواز المسح على الخفين ولا نزاع انه كان في علم الحديث كالشمس الطالعة فلولا انه عرف فيه ضعفا والا لما قال ذلك والرواية الثانية عن مالك انه ما أباح المسح على الخفين للمقيم وأباحه للمسافر مهما شاء من غير تقدير فيه وأما الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء فانهم جوزوه للمسافر ثلاثة أيام بلياليها من وقت الحدث بعد اللبس وقال الحسن البصري ابتداؤه من وقت لبس الخفين وقال الاوزاعي وأحمد يعتبر وقت المسح بعد الحدث قالوا فهذا الاختلاف الشديد بين الفقهاء يدل على ان الخبر ما بلغ مبلغ الظهور والشهرة واذا كان كذلك وجب القول بأن هذه الاقوال لما تعارضت تساقطت وعند ذلك يجب الرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى (الخامس) ان الحاجة الى معرفة جواز المسح على الخفين حاجة عامة في حق كل المكلفين فلو كان ذلك مشروعا لعرفه الكل ولبلغ مبلغ التواتر ولما لم يكن الامر كذلك ظهر ضعفه فهذا جملة كلام من أنكر المسح على الخفين وأما الفقهاء فقالوا ظهر عن بعض الصحابة القول به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعا من الصحابة فهذا أقوى ما يقال فيه وقال الحسن البصري حدثني سبعون من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم انه مسح على الخفين وأما انكار ابن عباس رضي الله عنهما فروي ان عكرمة روى ذلك عنه فلما سئل ابن عباس عنه فقال كذب علي وقال عطاء كان ابن عمر يخالف الناس في المسح على الخفين لكنه لم يمت حتى وافقهم وأما عائشة رضي الله عنها فروي ان شريح بن هاني قال سألتها عن مسح الخفين فقالت اذهب الى علي فاسأله فانه كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم في أسفاره قال فسألته فقال امسح وهذا يدل على ان عائشة تركت ذلك الانكار

(المسألة السادسة والاربعون) رجل مقطوع اليدين والرجلين سقط عنه هذان الفرضان وبقي عليه غسل الوجه ومسح الرأس فان لم يكن معه من يوضئه أو ييممه يسقط عنه ذلك أيضا لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين مشروط بالقدرة عليه لا محالة فاذا فاتت القدرة سقط التكليف فهذا جملة ما يتعلق من المسائل بآية الوضوء * قوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) قال الزجاج معناه فتطهروا الا ان التاء تدغم في الطاء لانهما من مكان واحد فاذا أدغمت التاء في الطاء سكن أول الكلمة فزيد فيها ألف الوصل ليبتدأ بها فقيل اطهروا واعلم انه تعالى لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل من الجنابة وفيه مسائل (المسألة الاولى) لحصول الجنابة سببان (الاول) نزول المني قال عليه الصلاة والسلام انما الماء من الماء (والثاني) التقاء الختانين وقال زيد بن ثابت ومعاذ وأبو سعيد الخدري لا يجب الغسل الا عند نزول الماء لنا قوله عليه الصلاة والسلام اذا التقى الختانان وجب الغسل واعلم أن ختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة وأما ختان المرأة فاعلم ان شفريها محيطان بثلاثة أشياء ثقبة في أسفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هو ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانها ختانه (المسألة الثانية) قوله فاطهروا أمر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو فكان ذلك أمرا بتحصيل الطهارة في كل البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تعالى تلك الاعضاء على التعيين فههنا لما لم يذكر شيئا من الاعضاء على التعيين علم أن هذا الامر أمر بطهارة كل البدن واعلم أن هذا

التطهير هو الاغتسال كما قال في موضع آخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا (المسألة الثالثة) الدلك غير واجب في الغسل وقال مالك رحمه الله واجب لنا ان قوله فاطهروا أمر بتطهير البدن وتطهير البدن لا يعتبر فيه الدلك بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاغتسال من الجنابة قال أما أنا فأحثي على رأسي ثلاث حثيات خفيفات من الماء فاذا أنا قد طهرت أثبت حصول الطهارة بدون الدلك فدل على ان التطهير لا يتوقف على الدلك (المسألة الرابعة) لا يجوز للجنب مس المصحف وقال داود يجوز لنا قوله فاطهروا فدل على انه ليس بطاهر والا لكان ذلك أمرا بتطهير الطاهر وانه غير جائز واذا لم يكن طاهرا لم يجز له مس المصحف لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون (المسألة الخامسة) لا يجب تقديم الوضوء على الغسل وقال أبو ثور وداود يجب لنا ان قوله فاطهروا أمر بالتطهير والتطهير حاصل بمجرد الاغتسال ولا يتوقف على الوضوء بدليل قوله عليه الصلاة والسلام أما أنا فأحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت (المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله المضمضة والاستنشاق غير واجبين في الغسل وقال أبو حنيفة رحمه الله هما واجبان حجة الشافعي قوله عليه الصلاة والسلام أما أنا فأحثي على رأسي ثلاث حثيات فاذا أنا قد طهرت وحجة أبي حنيفة الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى فاطهروا وهذا أمر بأن يطهروا أنفسهم وتطهير النفس لا يحصل الا بتطهير جميع أجزاء النفس ترك العمل به في الاجزاء الباطنة التي يتعذر تطهيرها وداخل الفم والانف يمكن تطهيرهما فوجب بقاؤهما تحت النص وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام بلوا الشعر وانقوا البشرة فان تحت كل شعرة جنابة فقوله بلوا الشعر يدخل فيه الانف لان في داخله شعرا وقوله وانقوا البشرة يدخل فيه جلدة داخل الفم (المسألة السابعة) شعر الرأس ان كان مفتولا مشدودا بعضه ببعض نظر فان كان ذلك يمنع من وصول الماء الى جلدة الرأس وجب نقضه وقال مالك لا يجب وان كان لا يمنع لم يجب وقال النخعي يجب لنا ان قوله فاطهروا عبارة عن ايصال الماء الى جميع أجزاء البدن فان كان شد بعض الشعور بالبعض مانعا منه وجب ازالة ذلك الشد ليزول ذلك المانع فان لم يكن مانعا منه لم يجب ازالته لان ما هو المقصود قد حصل فلا حاجة اليه (المسألة الثامنة) قال الاكثرون لا ترتيب في الغسل وقال اسحق تجب البداءة بأعلى البدن لنا ان قوله فاطهروا أمر بالتطهير المطلق وذلك حاصل بايصال الماء الى كل البدن فاذا حصل التطهير وجب أن يكون كافيا في الخروج عن العهدة

---

* قوله تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء) وفيه مسائل (المسألة الاولى) يجوز للمريض أن يتيمم لقوله تعالى وان كنتم مرضى أو على سفر ولا يجوز أن يقال انه شرط فيه عدم الماء لان عدم الماء يبيح التيمم فلا معنى لضمه الى المرض وانما يرجع قوله فلم تجدوا ماء الى المسافر (المسألة الثانية) المرض على ثلاثة أقسام (أحدها) أن يخاف الضرر والتلف فههنا يجوز التيمم بالاتفاق (الثاني) أن لا يخاف الضرر ولا التلف فههنا قال الشافعي لا يجوز التيمم وقال مالك وداود يجوز وحجتهما ان قوله وان كنتم مرضى يتناول جميع أنواع المرض (الثالث) أن يخاف الزيادة في العلة وبطء المرض فههنا يجوز له التيمم على أصح قولي الشافعي رحمه الله وبه قال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله والدليل عليه عموم قوله وان كنتم مرضى (الرابع) أن يخاف بقاء شين على شيء من أعضائه قال في الجديد لا يتيمم وقال في القديم يتيمم وهو الاصح لانه هو المطابق للآية (المسألة الثالثة) ان كان المرض المانع عن استعمال الماء حاصلا في بعض جسده دون بعض فقال الشافعي رحمه الله انه يغسل ما لا ضرر عليه ثم يتيمم وقال ابو حنيفة رحمه الله ان كان أكثر البدن صحيحا غسل الصحيح دون التيمم وان كان أكثره جريحا يكفيه التيمم حجة الشافعي رحمه الله الاخذ بالاحتياط وحجة أبي حنيفة رحمه الله ان الله تعالى جعل المرض أحد أسباب جواز التيمم والمرض اذا كان حالا في بعض أعضائه فهو مريض فكان داخلا تحت الآية (المسألة الرابعة) لو ألصق على موضع التيمم لصوقا يمنع وصول الماء الى البشرة ولا يخاف من نزع ذلك اللصوق التلف قال الشافعي رحمه الله يلزمه نزع اللصوق عند التيمم حتى يصل التراب اليه وقال

الا كثرون لا يجب حجة الشافعي رعاية الاحتياط وحجة الجمهور ان مدار الامر في التيمم على التخفيف وازالة الحرج على ما قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فايجاب نزع اللصوق حرج فوجب أن لا يجب (المسألة الخامسة) يجوز التيمم في السفر القصير وقال بعض المتأخرين من أصحابنا لا يجوز لنا ان قوله تعالى أو على سفر مطلق وليس فيه تفصيل ان السفر هل هو طويل أو قصير ولقائل أن يقول انا اذا قلنا السفر الطويل والقصير سببان للرخصة لكون لفظ السفر مطلقا وجب أن نقول المرض الخفيف والشديد سببان للرخصة لكون لفظ المرض مطلقا ويدل أيضا على ان السفر القصير يبيح التيمم ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه انصرف من قومه فبلغ موضعا مشرفا على المدينة فدخل وقت العصر فطلب الماء للوضوء فلم يجد فجعل يتيمم فقال له مولاه أتتيمم وها هي تنظر اليك جدران المدينة فقال أو أعيش حتى أبلغها وتيمم وصلى ودخل المدينة والشمس حية بيضاء وما أعاد الصلاة (المسألة السادسة) المسافر اذا كان معه ماء ويخاف العطش جاز له أن يتيمم لقوله تعالى في آخر الآية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولان فرض الوضوء سقط عنه اذا أضر بماله بدليل انه اذا لم يجد الماء الا بثمن كثير لم يجب عليه الوضوء فاذ أضر بنفسه كان أولى (المسألة السابعة) اذا كان معه ماء وكان حيوان آخر عطشانا مشرفا على الهلاك يجوز له التيمم لان ذلك الماء واجب الصرف الى ذلك الحيوان لان حق الحيوان مقدم على الصلاة ألا ترى انه يجوز له قطع الصلاة عند اشراف صبي أو أعمى على غرق أو حرق فاذا كان كذلك كان ذلك الماء كالمعدوم فدخل حينئذ تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا (المسألة الثامنة) اذا لم يكن معه ماء ولكن كان مع غيره ماء ولا يمكنه أن يشتري الا بالغبن الفاحش جاز التيمم له لان قوله وما جعل عليكم في الدين من حرج رفع عنه تحمل الغبن الفاحش وحينئذ يكون كالفاقد للماء فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذا القول اذا كان يباع الماء بثمن المثل لكنه لا يجد ذلك الثمن أو كان معه ذلك الثمن لكنه يحتاج اليه حاجة ضرورية فأما اذا كان واجد الثمن المثل ولم يكن به اليه حاجة ضرورية فههنا يجب شراء الماء (المسألة التاسعة) اذا وهب منه ذلك الماء هل يجوز له التيمم قال أصحابنا يجوز له التيمم ولا يجب عليه قبول ذلك الماء لان المنة في قبول الهبة شاقة وأنا أتعجب منهم فانهم لما جعلوا هذا القدر من الحرج سببا لجواز التيمم فلم لم يجعلوا خوف زيادة الالم في المرض سببا لجواز التيمم (المسألة العاشرة) اذا أعير منه الدلو والرشاء فههنا الا كثرون قالوا لا يجوز له التيمم لان المنة في هذه الاعارة قليلة وكان هذا الانسان واجد الماء من غير حرج فلم يجز له التيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا دليل على انه يشترط لجواز التيمم عدم وجدان الماء (المسألة الحادية عشر) قوله أو جاء أحد منكم من الغائط كناية عن قضاء الحاجة وأكثر العلماء ألحقوا به كل ما يخرج من السبيلين سواء كان معتادا أو نادرا لدلالة الاحاديث عليه (المسألة الثانية عشر) قال الشافعي رحمه الله الاستنجاء واجب اما بالماء واما بالاحجار وقال أبو حنيفة رحمه الله غير واجب حجة الشافعي قوله فليستنج بثلاثة أحجار وحجة أبي حنيفة انه تعالى قال أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا أوجب عند المجيء من الغائط الوضوء او التيمم ولم يوجب غسل موضع الحدث وذلك يدل على انه غير واجب (المسألة الثالثة عشر) لمس المرأة ينقض الوضوء عند الشافعي رحمه الله ولا ينقض عند أبي حنيفة رحمه الله (المسألة الرابعة عشر) ظاهر قوله أو لامستم النساء يدل على انتقاض وضوء اللامس اما انتقاض وضوء الملموس فغير مأخوذ من الآية بل انما أخذ من الخبر أو من القياس الجلي

* قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) وفيه مسائل وهي محصورة في نوعين (أحدهما) الكلام في ان الماء المطهر ما هو (والثاني) الكلام في ان التيمم كيف هو أما النوع الاول ففيه مسائل (المسألة الاولى) الوضوء بالماء المسخن جائز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان (الاول) قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن امرار الماء على العضو وقد أتى به فيخرج عن العهدة (الثاني) انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان الماء وههنا لم يحصل فقدان الماء فوجب أن لا يجوز التيمم (المسألة

الثانية) قال أصحابنا الماء اذا قصد تشميسه فى الاناء كره الوضوء به وقال أبو حنيفة وأحمد رحمهما الله لا يكره حجة أصحابنا ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضح فلا يلومن الا نفسه ومن أصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب وحجة أبى حنيفة رحمه الله انه أمر بالغسل فى قوله فاغسلوا وجوهكم وهذا غسل فيكون كافيا الثانى انه واجد للماء فلم يجز له التيمم (المسألة الثالثة) لا يكره الوضوء بما فضل عن وضوء المشرك وكذا لا يكره الوضوء بالماء الذى يكون فى اوانى المشركين وقال أحمد واسحاق لا يجوز لنا أنه أمر بالغسل وقد أتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ من مزادة مشركة وتوضأ عمر رضى الله عنه من ماء فى جرة نصرانية (المسألة الرابعة) يجوز الوضوء بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاصى لا يجوز لنا انه أمر بالغسل وقد أتى به ولان شرط جواز التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء (المسألة الخامسة) قال الشافعى رحمه الله لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز ذلك فى السفر حجة الشافعى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا أوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له الترك للتيمم بل يجب وذلك بأن يتوضأ بنبيذ التمر فكان ذلك على خلاف الآية فان تمسكوا بقصة الجن قلنا قيل ان ذلك كان ماء نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة وأيضا فقصة الجن كانت بمكة وسورة المائدة آخر ما نزل من القرآن فجعل هذا ناسخا لذلك أولى (المسألة السادسة) ذهب الاوزاعى والاصم الى أنه يجوز الوضوء والغسل بجميع المائعات الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا ان عند عدم الماء اوجب الله التيمم وتجويز الوضوء بسائر المائعات يبطل ذلك احتجوا بأن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم أمر بمطلق الغسل وامرار المائع على العضو يسمى غسلا كقول الشاعر * فيا حسنها اذ يغسل الدمع كحلها * واذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء وبين ما يحصل بسائر المائعات كان قوله فاغسلوا اذنا فى الوضوء بكل المائعات قلنا هذا مطلق والدليل الذى ذكرناه مقيد وحمل المطلق على المقيد هو الواجب (المسألة السابعة) قال الشافعى رحمه الله الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز حجة الشافعى ان مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الاطلاق فواجده غير واجد للماء فوجب أن يجب عليه التيمم وحجة أبى حنيفة رحمه الله أن واجده واجد للماء لان الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة فكان أصل الماء موجودا لا محالة فواجده يكون واجدا للماء فوجب أن لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بعدم الماء (المسألة الثامنة) الماء الذى تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء فوجب أن لا يجوز التيمم عند وجوده (المسألة التاسعة) قال مالك وداود الماء المستعمل فى الوضوء يبقى طاهرا طهورا وهو قول قديم للشافعى رحمه الله والقول الجديد للشافعى أنه لم يبق طهورا ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن وقال أبو حنيفة رحمه الله فى أكثر الروايات انه نجس حجة مالك أن جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد الماء المستعمل واجد للماء فوجب أن لا يجوز التيمم واذا لم يجز التيمم جاز له التوضى لانه لا قائل بالفرق وأيضا قال تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذى يتكرر منه هذا الفعل كالضروب والقتول والاكول والشروب والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل فى الطهارة يجوز استعماله فيها مرة أخرى (المسألة العاشرة) قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير الماء بتلك النجاسة بقى طاهرا طهورا سواء كان قليلا أو كثيرا وهو قول أكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعى رحمه الله ان كان أقل من القلتين ينجس وقال أبو حنيفة ان كان أقل من عشرة فى عشرة ينجس حجة مالك ان الله جعل فى هذه الآية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذى فيه النزاع واجد للماء فوجب أن لا يجوز له التيمم أقصى ما فى الباب أن يقال هذا المعنى موجود عند صيرورة الماء القليل متغيرا الا انا نقول العام حجة فى غير

محل التخصيص وأيضا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم أمر بمطلق الغسل ترك العمل به فى سائر المائعات وفى الماء القليل الذى تغير بالنجاسة فيبقى حجة فى الباقى وقال مالك رحمه الله ثم تأيد التمسك بهذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه ولا يعارض هذا بقوله عليه الصلاة والسلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن أولى من خبر الواحد والمنطوق أولى من المفهوم (المسألة الحادية عشر) يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب وقال أحمد واسحاق لا يجوز بفضل ماء المرأة اذا خلت به وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجزله التيمم واذا لم يجزله ذلك جازله الوضوء لانه لا قائل بالفرق (المسألة الثانية عشر) أسآر السباع طاهرة مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال أبو حنيفة رحمه الله نجسة لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجزله التيمم ولان قوله فاغسلوا يتناول جميع أنواع الماء على ما تقدم تقرير هذين الوجهين (المسألة الثالثة عشر) الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقى طاهرا طهورا عند الشافعى رحمه الله وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس لنا انه واجد للماء فلم يجزله التيمم ولانه أمر بالغسل وقد أتى به فخرج عن العهدة (المسألة الرابعة عشر) الماء الذى تفتتت الاوراق فيه للناس فيه تفاصيل لكن هذه الآية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه الآية دالة على انه كلما بقى اسم الماء المطلق كان طاهرا طهورا (النوع الثانى) من المسائل المستخرجة من هذه الآية من مسائل التيمم (المسألة الاولى) قال الشافعى وأبو حنيفة والاكثرون رحمهم الله لا بد فى التيمم من النية وقال زفر رحمه الله لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد فدل على انه لا بد من النية (المسألة الثانية) قال الشافعى وأبو حنيفة يجب تيمم اليدين الى المرفقين وعن على وابن عباس الى الرسغين وعن مالك الى الكوعين وعن الزهرى الى الآباط لنا اليد اسم لهذا العضو الى الابط فقوله فامسحوا بوجوهكم وأيديكم يقتضى المسح الى الابطين تركنا العمل بهذا النص فى العضدين لانا نعلم ان التيمم بدل عن الوضوء ومبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير أعضاء أربعة فى الوضوء وفى التيمم الواجب تطهير عضوين وتأكد هذا المعنى بقوله تعالى فى آية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين فى الوضوء فبأن لا يكونا معتبرين فى التيمم أولى واذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقى اليدان الى المرفقين فيه فالحاصل أنه تعالى انما ترك تقييد التيمم فى اليدين بالمرفقين لانه بدل عن الوضوء فتقييده بهما فى الوضوء يغنى عن ذكر هذا التقييد فى التيمم (المسألة الثالثة) يجب استيعاب العضوين فى التيمم ونقل الحسن ابن زياد عن أبى حنيفة انه اذا يمم الاكثر جاز لنا قوله فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب وللقائل أن يقول قد ذكرتم فى قوله تعالى فامسحوا برؤسكم ان الباء تفيد التبعيض فكذا ههنا (المسألة الرابعة) قال الشافعى رحمه الله اذا وضع يده على الارض فلم يعلق بيده شئ من الغبار لم يجزه وهو قول أبى يوسف رحمه الله وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله يجزئه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه وكلمة منه تدل على التمسح بشئ من ذلك التراب كما ان من قال فلان يمسح من الدهن أفاد هذا المعنى وقد بالغنا فى تقرير هذا فى تفسير آية التيمم من سورة النساء والله أعلم (المسألة الخامسة) قال الشافعى رحمه الله لا يجوز التيمم الا بتراب خالص وهو قول أبى يوسف رحمه الله وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ لنا ما روى ان ابن عباس قال الصعيد هو التراب وأيضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص المفصل انما ورد فى التراب قال عليه الصلاة والسلام التراب طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج وقال جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا والله أعلم (المسألة السادسة) لو وقف على مهب الرياح فسفت الرياح التراب عليه فأمر يده عليه أو لم يمر ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله انه لا يكفى وقال بعض المحققين يكفى لانه لما وصل الغبار الى أعضائه ثم أمر الغبار على تلك الاعضاء

فقد

فقد قصد الى استعمال الصعيد الطيب فى أعضائه فكان كافيا (المسألة السابعة) المذهب انه اذا يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله فتيمموا أمر له بالفعل ولم يوجد (المسألة الثامنة) قال الشافعى رحمه الله لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلاة وقال أبو حنيفة رحمه الله يجوز لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا والقيام الى الصلاة انما يكون بعد دخول وقتها (المسألة التاسعة) اذا ضرب رجله حتى ارتفع عنه غبار قال أبو حنيفة رحمه الله يجوز له أن يتيمم وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجوز حجة أبى يوسف قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن التراب لا يقال انه صعيد طيب فوجب أن لا يجزى (المسألة العاشرة) لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا (المسألة الحادية عشر) قال الشافعى رحمه الله المسافر اذا لم يجد الماء بقربه لم يجز له التيمم الا بعد الطلب عن اليمين واليسار وان كان هناك واد هبط اليه وان كان جبل صعده وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقديم الطلب فدل هذا على انه لا بد من تقديم الطلب (المسألة الثانية عشر) لا يصح الطلب الا بعد دخول وقت الصلاة فان طلب قبله يلزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت الا ان يحصل عنده يقين ان الامر بقى كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فقوله اذا قمتم الى الصلاة عبارة عن دخول الوقت فوجب أن يكون قوله فلم تجدوا عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت وعدم الوجدان بعد دخول الوقت مشروط بحصول الطلب بعد دخول الوقت فعلمنا انه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت (المسألة الثالثة عشر) لا خلاف فى جواز التيمم بدلا عن الوضوء وأما التيمم بدلا عن الغسل فى حق الجنب فعن على وابن عباس جوازه وهو قول أكثر الفقهاء وعن عمر وابن مسعود انه لا يجوز لنا أن قوله اما أن يكون مختصا بالجماع أو يدخل فيه الجماع فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا (المسألة الرابعة عشر) قال الشافعى رحمه الله لا يجمع بالتيمم بين فرضين وان لم يحدث كما فى الوضوء وقال أحمد يجمع بين الفوائت ولا يجمع بين صلاتى وقتين حجة الشافعى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وجه الاستدلال به ان ظاهره يقتضى الامر بكل وضوء عند كل صلاة ان وجد الماء وبالتيمم ان فقد الماء ترك العمل به فى الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبقى فى التيمم على مقتضى ظاهر الآية (المسألة الخامسة عشر) قال الشافعى رحمه الله اذا لم يجد الماء فى أول الوقت ويتوقع وجدانه فى آخر الوقت جاز له التيمم فى أول الوقت وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى بل يؤخر الصلاة الى آخر الوقت حجة الشافعى قوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء وقوله اذا قمتم الى الصلاة ليس المراد منه القيام الى الصلاة بل المراد دخول وقت الصلاة وهذا يدل على ان عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء جاز له التيمم (المسألة السادسة عشر) اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع فى الصلاة بطل تيممه وقال أبو موسى الاشعرى والشعبى لا يبطل لنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا شرط عدم وجدان الماء بجواز الشروع فى الصلاة بالتيمم ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع فى الصلاة فقد فاته هذا الشرط فوجب أن لا يجوز له الشروع فى الصلاة بذلك التيمم (المسألة السابعة عشر) لو فرغ من الصلاة ثم وجد الماء لا يلزمه اعادة الصلاة قال طاوس يلزمه لنا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا جوز له الشروع فى الصلاة بالتيمم عند عدم وجدان الماء وقد حصل ذلك فوجب أن يكون سببا لخروجه عن عهدة التكليف لان الاتيان بالمأمور به سبب للاجزاء (المسألة الثامنة عشر) لو وجد الماء فى اثناء الصلاة لا يلزمه الخروج منها وبه قال مالك وأحمد خلافا لابى حنيفة والثورى وهو اختيار المزنى وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء يقتضى جواز الشروع فى الصلاة بحكم التيمم على مادلت الآية عليه فقد انعقدت

عليه صلاته صحيحة فاذا وجد الماء فى اثناء الصلاة فنقول مالم تبطل صلاته لا يصير قادرا على استعمال الماء ومالم يصر قادرا على استعمال الماء لا تبطل صلاته فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا وهو باطل والله أعلم (المسألة التاسعة عشر) لو نسى الماء فى رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة على أحد قولى الشافعى رحمه الله وهو قول أحمد وأبى يوسف والقول الثانى انه لا يلزمه وهو قول مالك وأبى حنيفة حجة القول الثانى انه عاجز عن الماء لان عدم الماء كما انه سبب للعجز عن استعمال الماء فكذلك النسيان سبب للعجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيه فيدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وحجة القول الاول انه غير معذور فى ذلك النسيان (المسألة العشرون) اذا ضل رحله فى الرحال ففيه الخلاف المذكور والاولى أن لا تجب الاعادة (المسألة الحادية والعشرون) اذا نسى كون الماء فى رحله ولكنه استقصى فى الطلب فلم يجده وتيمم وصلى ثم وجده فالاكثرون على انه تجب الاعادة لان العذر ضعيف وقال قوم لا تجب الاعادة لانه لما استقصى فى الطلب صار عاجزا عن استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا (المسألة الثانية والعشرون) لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء فى بئر بجنبه يمكن استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كما لو نسى الماء فى رحله وان لم يكن عالما بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء فدخل تحت قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآية وهى مائة مسئلة وقد كتبناها فى موضع ما كان معنا شئ من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد المسلمين فنسأل الله تعالى أن يكفينا شرهم وأن يجعل كدنا فى استنباط أحكام الله من نص الله سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه أعز مأمول وأكرم مسئول

---

* قوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) فى الآية مسائل (الاولى) دلت الآية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الائمة الا انهم اختلفوا فى تفسير كونه مريدا فقال الحسن النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا التقدير فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية ثم اختلفوا فقال بعضهم معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعى الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعى الى الامر بها وهو قول الجاحظ وأبى قاسم الكعبى وأبى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الباقون كونه مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذى سميناه بالداعى ثم منهم من قال انه مريد لذاته وهذه هى الرواية الثانية عن الحسن النجار وقال آخرون انه مريد بارادة ثم قال أصحابنا مريد بارادة قديمة قالت المعتزلة البصرية مريد بارادة محدثة لا فى محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قائمة بذاته والله أعلم (المسألة الثانية) قالت المعتزلة دلت الآية على أن تكليف ما لا يطاق لا يوجد لانه تعالى أخبر انه ما جعل عليكم فى الدين من حرج ومعلوم أن تكليف ما لا يطاق أشد انواع الحرج قال أصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما ألزمتموه علينا (المسألة الثالثة) اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر فى الشرع وهو ان الاصل فى المضار أن لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الآية فانه تعالى قال ما جعل عليكم فى الدين من حرج ويدل عليه أيضا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ويدل عليه أيضا ان دفع الضرر مستحسن فى العقول فوجب أن يكون الامر كذلك فى الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وانما بيان أن الاصل فى المنافع الاباحة فوجوه (أحدها) قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا (وثانيها) قوله أحل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات المستلذات والاشياء التى ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان فعند هذا قال نفاة القياس لا حاجة البتة أصلا الى القياس فى الشرع لان كل حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان مذكورا فى الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب

المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل فى المضار الحرمة وان كان من باب المنافع ابحناه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد أن يقدح فى هذين الاصلين بشئ من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا فى مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا (المسألة الرابعة) قوله ولكن يريد ليطهركم اختلفوا فى تفسير هذا التطهير فقال جمهور أهل النظر من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه (الاول) قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على أن المؤمن لا تنجس أعضاؤه البتة (الثانى) قوله عليه السلام المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدال على بطلان ما قالوه (الثالث) أجمعت الامة على أن بدن المحدث لو كان رطبا فأصابه ثوب لم يتنجس ولو حمله انسان وصلى لم تفسد صلاته وذلك يدل على انه لا نجاسة فى اعضاء المحدث (الرابع) ان الحدث لو كان يوجب نجاسة الاعضاء الاربعة ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب أن لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم انه ليس الامر كذلك (الخامس) ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر (السادس) ان قوله ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة فى التقذير وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات أصلا (السابع) أن المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم أن هذا المسح لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين (الثامن) ان الذى يراد زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت بهذه الوجوه ان الذى يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد (الوجه الثانى) فى تفسير هذا التطهير ان يكون المراد منه طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله تعالى وذلك لان الكفر والمعاصى نجاسات للارواح فان النجاسة انما كانت نجاسة لانها شئ يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر والمعاصى كذلك فكانت نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة ولهذا التأويل قال الله تعالى انما المشركون نجس فجعل رأيهم نجاسة وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم عن المعاصى طهارة لهم وقال فى حق عيسى عليه السلام انى متوفيك ورافعك الىّ ومطهرك من الذين كفروا فجعل خلاصه عن طعنهم وعن تصرّفهم فيه تطهيرا له واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما أمر العبد بايصال الماء الى هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد فى هذا التكليف فائدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد أزال عن قلبه آثار التمرد فكان ذلك طهارة فهذا هو الوجه الصحيح فى تسمية هذه الاعمال طهارة وتأكد هذا بالاخبار الكثيرة الواردة فى أن المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول فى يديه ورأسه ورجليه واعلم ان هذه القاعدة التى قررناها أصل معتبر فى مذهب الشافعى رحمه الله وعليه يخرج كثير من المسائل الخلافية فى أبواب الطهارة والله أعلم اما قوله وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان (الاول) ان الكلام متعلق بما ذكر من أول السورة الى هنا وذلك لانه تعالى أنعم فى اول السورة باباحة الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكأنه قال انما ذكرت ذلك لتتم النعمة المذكورة اولا وهى نعمة الدنيا والنعمة المذكورة ثانيا وهى نعمة الدين (الثانى) ان المراد وليتم نعمته عليكم أى بالترخص فى التيمم والتخفيف فى حال السفر والمرض فاستدلوا بذلك على انه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بأن يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم ثم قال تعالى لعلكم تشكرون والكلام فى لعل مذكور فى أول سورة البقرة فى قوله لعلكم تتقون والله أعلم * قوله تعالى (واذكروا نعمت الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به اذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور) اعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف أردفه

بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين (الاول) كثرة نعمة الله عليهم وهو المراد من قوله واذكروا نعمة الله عليكم ومعلوم أن كثرة النعم توجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسئلتان (الاولى) انما قال واذكروا نعمة الله عليكم ولم يقل نعم الله عليكم لانه ليس المقصود منه التأمل فى اعداد نعم الله بل المقصود منه التأمل فى جنس نعم الله لان هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه فان الذى يقدر على اعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والايصال الى جميع الخيرات فى الدنيا والآخرة فجنس نعمة الله جنس لا يقدر عليه غير الله فقوله تعالى واذكروا نعمة الله المراد التأمل فى هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز هو انه لا يقدر عليه غيره ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها أتم وأكمل (المسألة الثانية) قوله واذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان فكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا فى جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنه انها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد فصارت غلبة ظهورها وكثرتها سببا لوقوعها فى محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قولهم سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره (السبب الثانى) من الاسباب التى توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذى واثقهم به والمواثقة المعاهدة التى قد أحكمت بالعقد على نفسه وهذه الآية مشابهة لقوله فى اول السورة يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين فى تفسير هذا الميثاق وجوه (الاول) ان المراد هو المواثيق التى جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم فى أن يكونوا على السمع والطاعة فى المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار فى اول الامر ومبايعته عامة المؤمنين تحت الشجرة وغيرهما ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول الى نفسه كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال من يطع الرسول فقد أطاع الله ثم انه تعالى أكد ذلك بأن ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا وأطعنا ثم حذرهم من نقض تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعنى لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فالله يعلم بذلك وكفى به مجازيا (والثانى) قال ابن عباس رضى الله عنهما هو الميثاق الذى اخذه الله تعالى على بنى اسرائيل حين قالوا آمنا بالتوراة وبكل ما فيها فلما كان من جملة ما فى التوراة البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم لزمهم الاقرار بمحمد عليه الصلاة والسلام (والثالث) قال مجاهد والكلبى ومقاتل هو الميثاق الذى أخذه الله تعالى منهم حين أخرجهم من ظهر آدم عليه السلام واشهدهم على أنفسهم ألست بربكم فان قيل على هذا القول ان بنى آدم لا يذكرون هذا العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه قلنا لما أخبر الله تعالى بأنه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن أن يأمرهم بالوفاء بذلك العهد (الرابع) قال السدى المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية التى نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع وهو اختيار أكثر المتكلمين * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) هذا أيضا متصل بما قبله والمراد حثهم على الانقياد لتكاليف الله تعالى واعلم أن التكاليف وان كثرت الا انها محصورة فى نوعين التعظيم لامر الله تعالى والشفقة على خلق الله فقوله كونوا قوامين اشارة الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله ومعنى القيام لله هو ان يقوم لله بالحق فى كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله شهداء بالقسط اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان (الاول) قال عطاء يقول لا تحابى فى شهادتك أهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك أعداءك واضدادك (الثانى) قال الزجاج المعنى تبينون عن دين الله لان الشاهد يبين ما يشهد عليه * ثم قال تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا) أى لا يحملنكم بغض قوم على أن لا تعدلوا وأراد أن لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم وفى الآية قولان (الاول) انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم بل اعدلوا فيهم وان أساؤا عليكم واحسنوا

اليهم وان بالغوا فى ايحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه أمر الله تعالى جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحدا الا على سبيل العدل والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف (والثانى) انها مختصة بالكفار فانها نزلت فى قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فان قيل فعلى هذا القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبى ذراريهم وأخذ أموالهم قلنا يمكن ظلمهم أيضا من وجوه كثيرة منها انهم اذا اظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم ومنها قتل أولادهم الاطفال لاغتمام الآباء ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول أولى * ثم قال تعالى (اعدلوا هو أقرب للتقوى) فنهاهم أولا عن أن تحملهم البغضاء على ترك العدل ثم استأنف فصرح لهم بالامر بالعدل تأكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الامر بالعدل وهو قوله هو أقرب للتقوى ونظيره قوله وان تعفوا أقرب للتقوى أى هو أقرب للتقوى وفيه وجهان (الاول) هو أقرب الى الاتقاء من معاصى الله تعالى (والثانى) هو أقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على وجوب العدل مع الكفار الذين هم أعداء الله تعالى فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه ثم ذكر الكلام الذى يكون وعدا مع المطيعين ووعيدا للمذنبين وهو قوله تعالى (واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون) يعنى انه عالم بجميع المعلومات فلا يخفى عليه شئ من احوالكم ثم ذكر وعد المؤمنين فقال تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم) فالمغفرة اسقاط السيئات كما قال فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم ايصال الثواب وقوله لهم مغفرة وأجر عظيم فيه وجوه (الاول) انه قال اولا وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات فكأنه قيل وأى شئ وعدهم فقال لهم مغفرة وأجر عظيم (الثانى) التقدير كأنه قال وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال لهم مغفرة وأجر عظيم (والثالث) اجرى قوله وعد مجرى قال والتقدير قال الله فى الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم (والرابع) أن يكون وعدا واقعا على جملة لهم مغفرة وأجر عظيم أى وعدهم بهذا المجموع * فان قيل لم أخبر عن هذا الوعد مع انه لو أخبر بالموعود به كان ذلك أقوى * قلنا بل الاخبار عن كون هذا الوعد وعد الله أقوى وذلك لانه أضاف هذا الوعد الى الله تعالى فقال وعد الله والاله هو الذى يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات وهذا يمتنع الخلف فى وعده لان دخول الخلف انما يكون اما للجهل حيث ينسى وعده واما للعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده واما للبخل حيث يمنعه البخل عن الوفاء بالوعد واما للحاجة فاذا كان الاله هو الذى يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف فى وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد أوكد وأقوى من نفس الاخبار عن الموعود به وأيضا فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيفيده السرور عند سكرات الموت فتسهل بسببه تلك الشدائد وبعد الموت يسهل عليه بسببه البقاء فى ظلمة القبر وفى عرصة القيامة عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم) هذه الآية نص قاطع فى ان الخلود ليس الا للكفار لان قوله أولئك أصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضى الملازمة كما يقال أصحاب الصحراء أى الملازمون لها * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم اذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى سبب نزول هذه الآية وجهان (الاول) ان المشركين فى أول الامر كانوا غالبين والمسلمين كانوا مقهورين مغلوبين ولقد كان المشركون أبدا يريدون ايقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى أن قوى الاسلام وعظمت شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا نعمت الله عليكم اذ هم قوم وهم المشركون أن يبسطوا اليكم أيديهم بالقتل والنهب والنفى فكف الله تعالى بلطفه ورحمته أيدى الكفار عنكم أيها المسلمون ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم أن تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال (واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون) أى كونوا مواظبين على طاعة الله تعالى ولا تخافوا أحدا فى اقامة طاعات الله تعالى (الوجه الثانى) ان هذه الآية نزلت فى واقعة خاصة ثم فيه وجوه (الاول) قال ابن عباس

والكلبي ومقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببئر معونة الا ثلاثة نفر (أحدهم) عمرو بن أمية الضمري وانصرف هو وآخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبراه خبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم معهما أمان من النبي صلى الله عليه وسلم فقتلاهما ولم يعلما أن معهما أمانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي حتى دخلوا على بني النضير وقد كانوا عاهدوا النبي على ترك القتال وعلى أن يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أصحابي أصاب رجلين معهما أمان مني فلزمني ديتهما فأريد أن تعينوني فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله وبأصحابه فنزل جبريل وأخبره بذلك فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحال مع أصحابه وخرجوا فقال اليهود ان قدورنا تغلي فأعلمهم الرسول أنه قد نزل عليه الوحي بما عزموا عليه قال عطاء توامروا على أن يطرحوا عليه رحا أو حجرا وقيل بل ألقوا فأخذه جبريل عليه السلام (والثاني) قال آخرون ان الرسول نزل منزلا وتفرق الناس عنه وعلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحه بشجرة فجاء اعرابي وسل سيف رسول الله ثم أقبل عليه وقال من يمنعك مني قال الله قالها ثلاثا فسل الاعرابي السيف فصاح رسول الله بأصحابه فأخبرهم وأبى أن يعاقبه وعلى هذين القولين فالمراد من قوله اذكروا نعمة الله عليكم تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم فانه لو حصل ذلك لكان من أعظم المحن (والثالث) روى ان المسلمين قاموا الى صلاة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا أوقعنا بهم في اثناء صلاتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلاة هي أحب اليهم من أبنائهم وآبائهم يعنون صلاة العصر فهموا بأن يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل جبريل عليه السلام بصلاة الخوف (المسألة الثانية) يقال بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش به ألا ترى ان قولهم فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد فكف أيديهم عنكم أي منعها أن تصل اليكم * قوله تعالى (ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا وأطعنا ثم ذكر الآن انه أخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به فلا تكونوا أيها المؤمنون مثل أولئك اليهود في هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة (والثاني) أنه لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم وقد ذكرنا في بعض الروايات ان هذه الآية نزلت في اليهود وانهم أرادوا ايقاع الشر برسول الله فلما ذكر الله تعالى ذلك اتبعه بذكر فضائحهم وبيان أنهم أبدا كانوا مواظبين على نقض العهود والمواثيق (والثالث) ان الغرض من الآيات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر تعالى انه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا أن عادة الله في التكليف والالزام غير مخصوصة بهم بل هي عادة جارية له مع جميع عباده (المسألة الثانية) قال الزجاج النقيب فعيل أصله من النقب وهو الثقب الواسع يقال فلان نقيب القوم لانه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الاسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لانها لا تظهر الا بالتنقيب عنها ونقبت الحائط أي بلغت في النقب الى آخره ومنه النقبة من الجرب لانه داء شديد الدخول وذلك لانه يطلى البعير بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ في فتحها ونقبها ويقال كلب نقيب وهو أن ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وانما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف اذا عرفت هذا فنقول النقيب فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها وقال أبو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم بهم ونظيره أنه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال الاصم هم المنظور اليهم والمسند اليهم امور القوم وتدبير مصالحهم (المسألة الثالثة) ان بني اسرائيل كانوا اثني عشر سبطا فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون

نقيبا الهم وما كانهم وقال مجاهد والكلبي والسدي ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذين أمر موسى عليه السلام بالقتال معهم ليقفوا على أحوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم موسى عليه السلام فلما ذهبوا اليهم رأوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا ورجعوا فحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام أن يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوفنا من سبط يهوذا ويوشع بن نون من سبط افرائيم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى فيهما قال رجلان من الذين يخافون الآية * قوله تعالى (وقال الله اني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار) وفيه مسائل (المسألة الاولى) في الآية حذف والتقدير وقال الله لهم اني معكم الا أنه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم (المسألة الثانية) قوله اني معكم خطاب لمن فيه قولان (الاول) انه خطاب للنقباء أي وقال الله للنقباء اني معكم (والثاني) انه خطاب لكل بني اسرائيل وكلاهما محتمل الا ان الاول أولى لان الضمير يكون عائدا الى أقرب المذكورات وأقرب المذكور ههنا النقباء والله أعلم (المسألة الثالثة) ان الكلام قد تم عند قوله وقال الله اني معكم والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة فأسمع كلامكم وأرى أفعالكم وأعلم ضمائركم وأقدر على ايصال الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع الله تعالى هذه المقدمة الكلية ذكر بعدها جملة شرطية والشرط فيها مركب من أمور خمسة وهي قوله لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء هو قوله لأكفرن عنكم سيئاتكم وذلك اشارة الى ازالة العقاب وقوله ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وهو اشارة الى ايصال الثواب وفي الآية سؤالات (السؤال الاول) لم أخر الايمان بالرسل عن اقامة الصلاة وايتاء الزكاة مع انه مقدم عليها والجواب ان اليهود كانوا مقرين بأنه لابد في حصول النجاة من اقامة الصلاة وايتاء الزكاة الا أنهم كانوا مصرين على تكذيب بعض الرسل فذكر بعد اقامة الصلاة وايتاء الزكاة انه لابد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقامة الصلاة وايتاء الزكاة تأثير في حصول النجاة بدون الايمان بجميع الرسل (والسؤال الثاني) مامعنى التعزير الجواب قال الزجاج العزر في اللغة الرد وتأويل عزرت فلانا أي فعلت به مايردعه عن القبيح ويزجره عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم أي نصرتموهم وذلك لان من نصر انسانا فقد رد عنه أعداءه قال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله وتعزروه وتوقروه تكرارا (والسؤال الثالث) قوله وأقرضتم الله قرضا حسنا داخل تحت ايتاء الزكاة فما الفائدة في الاعادة والجواب المراد بايتاء الزكاة الواجبات وبهذا الاقراض الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وعلو مرتبتها قال الفراء ولو قال وأقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا أيضا الا انه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله قوله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وأنبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ثم قال تعالى (فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل) أي أخطأ الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله تعالى لهم فان قيل من كفر قبل ذلك أيضا فقد ضل سواء السبيل قلنا أجل ولكن الضلال بعده أظهر وأعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى ثم قال تعالى (فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في نقضهم الميثاق وجوه (الاول) بتكذيب الرسل وقتل الانبياء (الثاني) بكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم (الثالث) بمجموع هذه الامور (المسألة الثانية) في تفسير اللعن وجوه (الاول) قال عطاء لعناهم أي أخرجناهم من رحمتنا (الثاني) قال الحسن ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير (الثالث) قال ابن عباس ضربنا الجزية عليهم ثم قال تعالى (وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائي قسية بتشديد الياء بغير ألف على وزن فعيلة والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية وجهان (أحدهما) أن تكون القسية بمعنى القاسية الا ان القسي أبلغ من القاسي كما يقال

قادر وقدير وعالم وعليم وشاهد وشهيد فكما ان القدير أبلغ من القادر فكذلك القسي أبلغ من القاسي (والثاني) انه مأخوذ من قولهم درهم قسي على وزن شقي أي فاسد ردي قال صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة وقرئ قسية بكسر القاف للاتباع (المسألة الثانية) قال أصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية أي جعلناها نائية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل وقالت المعتزلة وجعلناها قلوبهم قاسية أي أخبرنا عنها بأنها صارت قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج تلك القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ وقد بينا فيما تقدم ان الاول أولى لان الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى (ونسوا حظا مما ذكروا به) قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم قال (ولا تزال تطلع على خائنة منهم) وفي الخائنة وجهان (الاول) ان الخائنة بمعنى المصدر ونظيره كثير كالكافية والعافية وقال تعالى فأهلكوا بالطاغية أي بالطغيان وقال ليس لوقعتها كاذبة أي كذب وقال لا تسمع فيها لاغية أي لغوا وتقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها وقال الزجاج ويقال عافاه الله عافية (والثاني) أن يقال الخائنة صفة والمعنى تطلع على فرقة خائنة أو نفس خائنة أو على فعلة ذات خيانة وقيل أراد الخائن والهاء للمبالغة كعلامة ونسابة قال صاحب الكشاف وقرئ على خيانة منهم * ثم قال تعالى (الا قليلا منهم) وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سلام وأصحابه وقيل يحتمل أن يكون هذا القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه * ثم قال (فاعف عنهم واصفح) وفيه قولان (الاول) انه منسوخ بآية السيف وذلك لانه عفو وصفح عن الكفار ولا شك انه منسوخ بآية السيف (والقول الثاني) انه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الآية وجهان (أحدهما) المعنى فاعف عن مذنبهم ولا تؤاخذهم بما سلف منهم (والثاني) انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بأن المراد منها أمر الله رسوله بأن يعفو عنهم ويصفح عن صغائر زلاتهم ما داموا باقين على العهد وهو قول أبي مسلم * ثم قال (ان الله يحب المحسنين) وفيه وجهان (الاول) قال ابن عباس اذا عفوت فأنت محسن واذا كنت محسنا فقد أحبك الله (والثاني) ان المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول أولى لان صرف قوله ان الله يحب المحسنين على القول الاول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لانه هو المأمور في هذه الآية بالعفو والصفح وعلى القول الثاني الى غير الرسول ولا شك ان الاول أولى * قوله تعالى

(ومن الذين قالوا انا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون) المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق من عند الله وانما قال من الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم انما سموا أنفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله تعالى وهم الذين قالوا لعيسى نحن أنصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا موصوفين بها عند الله تعالى وقوله أخذنا ميثاقهم أي مكتوب في الانجيل أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ في الآية يدل على أن المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا الكثير مما أمرهم الله تعالى به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء أي ألصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال أغرى فلان بفلان اذا ولع به كأنه ألصق به ويقال لما التصق به الشيء الغراء وفي قوله بينهم وجهان (أحدهما) بين اليهود والنصارى (والثاني) بين فرق النصارى فان بعضهم يكفر بعضا الى يوم القيامة ونظيره قوله أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس

بعض

بعض وقوله وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم * قوله تعالى (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير) واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود وعن النصارى نقضهم العهد وتركهم ما أمروا به دعاهم عقيب ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا أهل الكتاب والمراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه خرج مخرج الجنس ثم وصف الرسول بأمرين (الاول) انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس أخفوا صفة محمد وأخفوا أمر الرجم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم وهذا معجز لانه عليه الصلاة والسلام لم يقرأ كتابا ولم يتعلم علما من أحد فلما أخبرهم بأسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (الوصف الثانى) للرسول قوله ويعفوا عن كثير أى لا يظهر كثيرا مما تكتمونه أنتم وانما لم يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره فى الدين والفائدة فى ذكر ذلك انهم يعلمون كون الرسول عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء لئلا يفتضحوا * ثم قال تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) وفيه أقوال (الاول) ان المراد بالنور محمد وبالكتاب القرآن (والثانى) ان المراد بالنور الاسلام وبالكتاب القرآن (الثالث) النور والكتاب هو القرآن وهذا ضعيف لان العطف يوجب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد والاسلام والقرآن بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذى يتقوى به البصر على ادراك الاشياء الظاهرة والنور الباطن أيضا هو الذى يتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق والمعقولات * ثم قال تعالى (يهدى به الله) أى بالكتاب المبين (من اتبع رضوانه) من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذى يرتضيه الله تعالى فأما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما ألفه ونشأ عليه وأخذه من أسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله تعالى * ثم قال (سبل السلام) أى طرق السلامة ويجوز أن يكون على حذف المضاف أى سبل دار السلام ونظيره قوله والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ومعلوم انه ليس المراد هداية الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة * ثم قال (ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه) أى من ظلمات الكفر الى نور الايمان وذلك ان الكفر يتحير فيه صاحبه كما يتحير فى الظلام ويهتدى بالايمان الى طرق الجنة كما يهتدى بالنور وقوله باذنه أى بتوفيقه والباء تتعلق بالاتباع أى اتبع رضوانه باذنه ولا يجوز أن تتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا من أراد الله منه ذلك وقوله (ويهديهم الى صراط مستقيم) وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته وأما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة * قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم) فى الآية سؤال وهو ان أحدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح بن مريم فكيف حكى الله عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحل فى بدن انسان معين أو فى روحه واذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا القول بل هذا أقرب مما يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى عليه السلام فاقنوم الكلمة اما أن يكون ذاتا أو صفة فان كان ذاتا فذات الله تعالى قد حلت فى عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات أخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم عن ذات الله تعالى الى عيسى يلزم خلو ذات الله عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان النصارى وان كانوا لا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه سبحانه احتج على فساد هذا المذهب بقوله (قل فمن يملك من الله شيئا ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الارض جميعا) وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وامه ومن

في الارض جميعا فمن الذي يقدر على أن يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا أي فمن يملك من أفعال الله شيئا والملك هو القدرة يعني فمن الذي يقدر على دفع شئ من أفعال الله تعالى ومنع شئ من مراده وقوله ومن في الارض جميعا يعني ان عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغيير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل مدبرا للكل وجب أن يكون أيضا خالقا لعيسى * ثم قال (ولله ملك السموات والارض وما بينهما) انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب الصنفين والنوعين * ثم قال (يخلق ما يشاء والله على كل شئ قدير) وفيه وجهان (الاول) يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من الذكر والانثى كما هو معتاد وتارة لا من الاب والام كما في حق آدم عليه السلام وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى عليه السلام (والثاني) يخلق ما يشاء يعني ان عيسى اذا قدر صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحياة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله تعالى في شئ من أفعاله * قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه) وفيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون ذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم وأما النصارى فانهم يقولون ذلك في حق عيسى لا في حق أنفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم أجاب المفسرون عنه من وجوه (الاول) ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن أبناء رسل الله فأضيف الى الله ما هو في الحقيقة مضاف الى رسول الله ونظيره قوله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله (والثاني) ان لفظ الابن كما يطلق على ابن الصلب فقد يطلق أيضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله بهم أشد وأكمل من عنايته بكل ما سواهم لا جرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم بأنهم ادعوا أنهم أبناء الله (الثالث) ان اليهود لما زعموا أن عزيرا ابن الله والنصارى زعموا أن المسيح ابن الله ثم زعموا ان عزيرا والمسيح كانا منهم صار ذلك كأنهم قالوا نحن أبناء الله الا ترى ان أقارب الملك اذا فاخروا انسانا آخر فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا ههنا (والرابع) قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله تعالى فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله ونحن أبناء الله وأحباؤه فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة وأما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال لهم أذهب الى أبي وأبيكم وجملة الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب أسلافهم الافاضل من الانبياء حتى انتهوا في تعظيم أنفسهم الى أن قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه ثم انه تعالى أبطل عليهم دعواهم وقال (قل فلم يعذبكم بذنوبكم) وفيه سؤال وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم لكنه عذبهم فهم ليسوا أبناء الله ولا أحباءه والاشكال عليه أن يقال اما أن تدعوا أن الله عذبهم في الدنيا أو تدعوا أنه سيعذبهم في الآخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح في ادعائهم كونهم أحباء الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يدعى أنه هو وأمته أحباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظروا الى وقعة أحد والى قتل الحسن والحسين وان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم في الآخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد صلى الله عليه وسلم ليس بكاف في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بانهم كذبوا في ادعائهم انهم أحباء الله كافيا وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا والجواب من وجوه (الاول) ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم أحد غير لازمة لانه يقول لو كانوا أبناء الله وأحباءه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد عليه الصلاة والسلام ادعى انه من أحباء الله ولم يدع أنه من أبناء الله فزال السؤال (الثاني) ان موضع الالزام هو عذاب الآخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب الآخرة كما أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة (والثالث) المراد بقوله قل فلم يعذبكم بذنوبكم فلم مسخكم فالمعذب في الحقيقة

اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب فى زمان الرسول عليه الصلاة والسلام الا أنهم لما كانوا من جنس أولئك المتقدمين حسنت هذه الاضافة وهذا الجواب أولى لانه تعالى لم يكن ليأمر رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحتج عليهم بشئ لم يدخل بعد فى الوجود فانهم يقولون لا نسلم أنه تعالى يعذبنا بل الاولى أن يحتج عليهم بشئ قد وجد وحصل حتى يكون الاستدلال به قويا متينا ثم قال تعالى (بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) يعنى انه ليس لاحد عليه حق يوجب عليه أن يغفر له وليس لاحد عليه حق يمنعه من أن يعذبه بل الملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم انا بينا ان مراد القوم من قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه كمال رحمته عليهم وكمال عنايته بهم واذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة ان كل من أطاع الله واحترز عن الكبائر فانه يجب على الله عقلا ايصال الرحمة والنعمة اليه أبد الآباد ولو قطع عنه بعد الوف سنة فى الآخرة تلك النعم لحظة واحدة لبطلت الهيته ولخرج عن صفة الحكمة وهذا أعظم من قول اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه وكان قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ابطالا لقول اليهود فبأن يكون ابطالا لقول المعتزلة أولى وأكمل ثم قال تعالى (ولله ملك السموات والارض وما بينهما) يعنى من كان ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف يملك الانسان الجاهل بعبادته الناقصة ومعرفته القليلة عليه دينا انها كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولون الا كذبا ثم قال (واليه المصير) أى واليه يؤول أمر الخلق فى الآخرة لانه لا يملك الضر والنفع هنالك الا هو كما قال والامر يومئذ لله * قوله تعالى (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شئ قدير) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فى قوله يبين لكم وجهان (الاول) أن يقدر المبين وعلى هذا التقدير ففيه وجهان (أحدهما) أنه يكون ذلك المبين هو الدين والشرائع وانما حسن حذفه لان كل أحد يعلم ان الرسول انما أرسل لبيان الشرائع (وثانيهما) أن يكون التقدير يبين لكم ما كنتم تخفون وانما حسن حذفه لتقدم ذكره (الوجه الثانى) أن لا يقدر المبين ويكون المعنى يبين لكم البيان وحذف المفعول أكمل لان على هذا التقدير يصير أعم فائدة (المسألة الثانية) قوله يبين لكم فى محل النصب على الحال أى مبينا لكم (المسألة الثالثة) قوله على فترة من الرسل قال ابن عباس يريد على انقطاع من الانبياء يقال فتر الشئ يفتر فتورا اذا سكنت حدته وصار أقل مما كان عليه وسميت المدة التى بين الانبياء فترة لفتور الدواعى فى العمل بتلك الشرائع واعلم ان قوله على فترة متعلق بقوله جاءكم أى جاءكم على حين فتور من ارسال الرسل قيل كان بين عيسى ومحمد عليهما السلام ستمائة سنة او أقل أو أكثر وعن الكلبى كان بين موسى وعيسى عليهما السلام ألف وسبعمائة سنة وألفا نبى وبين عيسى ومحمد عليهما السلام أربعة من الانبياء ثلاثة من بنى اسرائيل وواحد من العرب وهو خالد بن سنان العبسى (المسألة الرابعة) الفائدة فى بعثة محمد عليه السلام عند فترة من الرسل هى ان التغيير والتحريف قد تطرق الى الشرائع المتقدمة لتقادم عهدها وطول زمانها وبسبب ذلك اختلط الحق بالباطل والصدق بالكذب وصار ذلك عذرا ظاهرا فى اعراض الخلق عن العبادات لان لهم أن يقولوا يا الهنا عرفنا أنه لابد من عبادتك ولكنا ما عرفنا كيف نعبد فبعث الله تعالى فى هذا الوقت محمدا عليه السلام ازالة لهذا العذر وقوله أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير يعنى انما بعثنا اليكم الرسول فى وقت الفترة كراهة أن تقولوا ما جاءنا فى هذا الوقت من بشير ولا نذير ثم قال تعالى فقد جاءكم بشير ونذير فزالت هذه العلة وارتفع هذا العذر ثم قال والله على كل شئ قدير والمعنى ان حصول الفترة يوجب احتياج الخلق الى بعثة الرسل والله تعالى قادر على كل شئ فكان قادرا على البعثة ولما كان الخلق محتاجين الى البعثة والرحيم الكريم قادرا على البعثة وجب فى كرمه ورحمته أن يبعث الرسل اليهم فالمراد بقوله والله على كل شئ قدير الاشارة الى الدلالة التى قررناها * قوله تعالى (واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من

العالمين) واعلم أن وجه الاتصال هو ان الواو في قوله واذ قال موسى لقومه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل كأنه قيل أخذ عليهم الميثاق وذكرهم موسى نعم الله تعالى وأمرهم بمحاربة الجبارين فخالفوا في القول في الميثاق وخالفوه في محاربة الجبارين وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) انه تعالى من عليهم بأمور ثلاثة (أولها) قوله اذ جعل فيكم أنبياء لانه لم يبعث في أمة ما بعث في بني اسرائيل من الانبياء فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل وأيضا كانوا من أولاد يعقوب بن اسحق بن ابراهيم وهؤلاء الثلاثة بالاتفاق كانوا من أكابر الانبياء وأولاد يعقوب أيضا كانوا على قول الاكثرين أنبياء والله تعالى أعلم موسى أنه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسماعيل فهذا الشرف حصل بمن مضى من الانبياء وبالذين كانوا حاضرين مع موسى وبالذين أخبر الله موسى أنه سيبعثهم من ولد يعقوب واسماعيل بعد ذلك ولا شك انه شرف عظيم (وثانيها) قوله وجعلكم ملوكا وفيه وجوه (أحدها) قال السدي يعني وجعلكم أحرارا تملكون أنفسكم بعد ما كنتم في أيدي القبط بمنزلة أهل الجزية فينا ولا يغلبكم على أنفسكم غالب (وثانيها) ان كل من كان رسولا ونبيا كان ملكا لانه يملك أمر أمته ويملك التصرف فيهم وكان نافذ الحكم عليهم فكان ملكا ولهذا قال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما (وثالثها) انه كان في أسلافهم وأخلافهم ملوك وعظماء وقد يقال فيمن حصل فيهم ملوك أنتم ملوك على سبيل الاستعارة (ورابعها) ان كل من كان مستقلا بأمر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه الى أحد فهو ملك قال الزجاج الملك من لا يدخل عليه أحد الا باذنه وقال الضحاك كانت منازلهم واسعة وفيها مياه جارية وكانت لهم أموال كثيرة وخدم يقومون بأمرهم ومن كان كذلك كان ملكا (والنوع الثالث) من النعم التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية قوله وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين وذلك لانه تعالى خصهم بأنواع عظيمة من الاكرام (أحدها) انه تعالى فلق البحر لهم (وثانيها) انه أهلك عدوهم وأورثهم أموالهم (وثالثها) انه أنزل عليهم المن والسلوى (ورابعها) انه اخرج لهم المياه العذبة من الحجر (وخامسها) انه تعالى أظل فوقهم الغمام (وسادسها) انه لم يجتمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم (وسابعها) انهم في تلك الايام كانوا هم العلماء بالله وهم أحباب الله وأنصار دينه واعلم ان موسى عليه السلام لما ذكرهم هذه النعمة وشرحها لهم أمرهم بعد ذلك بمجاهدة العدو فقال (يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) روي ان ابراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال له الله تعالى انظر فما أدركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدهم الله تعالى اسكان ارض الشام وكان بنو اسرائيل يسمون أرض الشام أرض المواعيد ثم بعث موسى عليه السلام اثنى عشر نقيبا من الامناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الاراضي فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى عليه السلام النقباء لاجل التجسس رآهم واحد من أولئك الجبارين فأخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا الى صاحبكم وأخبروه بما شاهدتم ثم انصرف أولئك النقباء الى موسى عليه السلام فأخبروه بالواقعة فأمرهم أن يكتموا ما شاهدوه فلم يقبلوا قوله الا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب ابن يوفنا فانهما سهلا الامر وقالا هي بلاد طيبة كثيرة النعم والاقوام وان كانت أجسادهم عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة وأما العشرة الباقية فقد أوقعوا الجبن في قلوب الناس حتى أظهروا الامتناع من غزوهم فقالوا لموسى عليه السلام انا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فدعا موسى عليه السلام عليهم فعاقبهم الله تعالى بأن أبقاهم في التيه أربعين سنة قالوا وكانت مدة غيبة النقباء للتجسس أربعين يوما فعوقبوا بالتيه أربعين سنة ومات أولئك العصاة في التيه وأهلك

النقباء العشرة في التيه بعقوبات غليظة ومن الناس من قال ان موسى وهارون عليهما السلام ماتا أيضا في التيه ومنهم من قال ان موسى عليه السلام بقي وخرج معه يوشع وكالب وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد فهذه هي القصة والله أعلم بكيفية الامور (المسألة الثانية) الارض المقدسة هي الارض المطهرة طهرت من الآفات قال المفسرون طهرت من الشرك وجعلت مسكنا وقرارا للانبياء وهذا فيه نظر لان تلك الارض لما قال موسى عليه السلام ادخلوا الارض المقدسة ما كانت مقدسة عن الشرك وما كانت مقرا للانبياء ويمكن أن يجاب بأنها كانت كذلك فيما قبل (المسألة الثالثة) اختلفوا في تلك الارض فقال عكرمة والسدي وابن زيد هي أريحا وقال الكلبي دمشق وفلسطين وبعض الاردن وقيل الطور (المسألة الرابعة) في قوله كتب الله لكم وجوه (أحدها) كتب في اللوح المحفوظ انها لكم (وثانيها) وهبها الله لكم (وثالثها) أمركم بدخولها فان قيل لم قال كتب الله لكم ثم قال فانها محرمة عليهم والجواب قال ابن عباس كانت هبة ثم حرمها عليهم بشؤم تمردهم وعصيانهم وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كأنه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم وقيل ان الوعد بقوله كتب الله لكم مشروط بقيد الطاعة فلما لم يوجد الشرط لا جرم لم يوجد المشروط وقيل انها محرمة عليهم أربعين سنة فلما مضى الاربعون حصل ما كتب (المسألة الخامسة) في قوله كتب الله لكم فائدة عظيمة وهي ان القوم وان كانوا جبارين الا ان الله تعالى لما وعد هؤلاء الضعفاء بأن تلك الارض لهم فان كانوا مؤمنين مقرين بصدق موسى عليه السلام علموا قطعا ان الله ينصرهم عليهم ويسلطهم عليهم فلا بد وأن يقدموا على قتالهم من غير جبن ولا خوف ولا هلع فهذه هي الفائدة من هذه الكلمة ثم قال ولا ترتدوا على أدباركم وفيه وجهان (الاول) لا ترجعوا عن الدين الصحيح الى الشك في نبوة موسى عليه السلام وذلك لانه عليه السلام لما أخبر ان الله تعالى جعل تلك الارض لهم كان هذا وعدا بأن الله تعالى ينصرهم عليهم فلو لم يقطعوا بهذه النصرة صاروا شاكين في صدق موسى عليه السلام فيصيروا كافرين بالالهية والنبوة (والوجه الثاني) المراد لا ترجعوا عن الارض التي أمرتم بدخولها الى الارض التي خرجتم عنها يروى ان القوم كانوا قد عزموا على الرجوع الى مصر وقوله فتنقلبوا خاسرين فيه وجوه (أحدها) خاسرين في الآخرة فانه يفوتكم الثواب ويلحقكم العقاب (وثانيها) ترجعون الى الذل (وثالثها) تموتون في التيه ولا تصلون الى شيء من مطالب الدنيا ومنافع الآخرة ثم أخبر الله تعالى عنهم انهم (قالوا يا موسى ان فيها قوما جبارين) وفي تفسير الجبارين وجهان (الاول) الجبار فعال من جبره على الامر بمعنى أجبره عليه وهو العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد وهذا هو اختيار الفراء والزجاج قال الفراء لم أسمع فعالا من أفعل الا في حرفين وهما جبار من أجبر ودراك من أدرك (والثاني) انه مأخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا كانت طويلة مرتفعة لا تصل الايدي اليها ويقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا في غاية القوة وعظم الاجسام بحيث كانت أيدي قوم موسى ما كانت تصل اليهم فسموهم جبارين لهذا المعنى ثم قال القوم (وانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون) وانما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط * ثم قال تعالى (قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فاذا دخلتموه فانكم غالبون وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) هذان الرجلان هما يوشع بن نون وكالب بن يوفنا وكانا من الذين يخافون الله وأنعم الله عليهما بالهداية والثقة بعون الله والاعتماد على نصرة الله قال القفال ويجوز أن يكون التقدير وقال رجلان من الذين يخافهم بنو اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم أنعم الله عليهما بالايمان فآمنا وقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وقراءة من قرأ يخافون بالضم شاهدة لهذا الوجه (المسألة الثانية) في قوله أنعم الله عليهما وجهان (الاول) انه صفة لقوله رجلان (والثاني) انه اعتراض وقع في البين يؤكد ما هو المقصود من الكلام (المسألة الثالثة)

قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة فى الوعد بالنصر والظفر كانه قال متى دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبق منهم نافخ نار ولا ساكن دار فلا تخافوهم والله أعلم (المسألة الرابعة) انما جزم هذان الرجلان فى قولهما فاذا دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام فلما أخبرهم موسى عليه السلام بأن الله قال ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم لا جرم قطعا بأن النصرة لهم والغلبة حاصلة فى جانبهم ولذلك ختموا كلامهم بقولهم وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين يعنى لما وعدكم الله تعالى النصر فلا ينبغى أن تصيروا خائفين من شدة قوتهم وعظم أجسامهم بل توكلوا على الله فى حصول هذا النصر لكم ان كنتم مؤمنين مقرين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى عليه السلام * ثم قال تعالى

(قالوا يا موسى انا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون) وفى قوله اذهب أنت وربك وجوه (الاول) لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجىء على الله تعالى (الثانى) يحتمل أن لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبنى يعنى يريد أن يجيبنى فكانهم قالوا كن أنت وربك مريدين لقتالهم (والثالث) التقدير اذهب أنت وربك معين لك بزعمك فأضمر خبر الابتداء فان قيل اذا أضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا أيضا قلنا لا يمتنع خبر بعد خبر (والرابع) المراد بقوله وربك أخوه هارون وسموه ربا لانه كان أكبر من موسى قال المفسرون قولهم اذهب أنت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من مكان الى مكان فهو كفر وان قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى فى هذه القصة فلا تأس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه القصة شرح خلاف هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم فى المنازعة مع أنبياء الله تعالى منذ كانوا ثم انه تعالى حكى عن

موسى عليه السلام انه لما سمع منهم هذا الكلام (قال رب انى لا أملك الا نفسى وأخى) ذكر الزجاج فى اعراب قوله وأخى وجهين الرفع والنصب أما الرفع فمن وجهين (أحدهما) أن يكون نسقا على موضع انى والمعنى انا لا أملك الا نفسى وأخى كذلك ومثله قوله ان الله برىء من المشركين ورسوله (والثانى) أن يكون عطفا على الضمير فى أملك وهو انا والمعنى لا املك أنا وأخى الا أنفسنا واما النصب فمن وجهين (أحدهما) أن يكون نسقا على الياء والتقدير انى وأخى لا نملك الا أنفسنا (والثانى) أن يكون أخى معطوفا على نفسى فيكون المعنى لا أملك الا نفسى ولا أملك الا أخى لان أخاه اذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته فان قيل لم قال لا أملك الا نفسى وأخى وكان معه الرجلان المذكوران قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من اطباق الاكثرين على التمرد وأيضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وأيضا يجوز أن يكون المراد بالاخ من يواخيه فى الدين وعلى هذا التقدير فكانا داخلين فى قوله وأخى ثم قال (فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين) يعنى فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون وهو فى معنى الدعاء عليهم ويحتمل أن يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله ونجنى من القوم الظالمين * ثم انه تعالى

(قال فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الارض فلا تأس على القوم الفاسقين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله فانها أى الارض المقدسة محرمة عليهم وفى قوله أربعين سنة قولان (أحدهما) انها منصوبة بالتحريم اى الارض المقدسة محرمة عليهم أربعين سنة ثم فتح الله تعالى تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع بن انس (والقول الثانى) انها منصوبة بقوله يتيهون فى الارض أى بقوا فى تلك الحالة أربعين سنة وأما الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ثم ان أولادهم دخلوا تلك البلدة (المسألة الثانية) يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال فى دعائه على القوم فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب بل أخف منه فلما أخبره الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون أمرهم عليه فقال فلا تأس على القوم الفاسقين قال مقاتل ان موسى لما دعا عليهم أخبره الله تعالى بأحوال التيه ثم ان موسى عليه السلام أخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا وندم موسى على ما عمل فاوحى الله تعالى اليه لا تأس على القوم الفاسقين وجائز أن يكون ذلك خطابا لمحمد

صلى الله عليه وسلم أى لا تحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصى ومخالفة الرسل والله أعلم (المسألة الثالثة) اختلف الناس فى ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا فى التيه أم لا فقال قوم انهما ما كانا فى التيه قالوا ويدل عليه وجوه (الاول) انه عليه السلام دعا الله يفرق بينه وبين القوم الفاسقين ودعوات الانبياء عليهم الصلاة والسلام مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم فى ذلك الموضع (والثانى) ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون (والثالث) ان القوم انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى وهرون ما كانا كذلك فكيف يجوز أن يكونا مع أولئك الفاسقين فى ذلك العذاب وقال آخرون انهما كانا مع القوم فى ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل النار على ابراهيم فجعلها بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى انهما هل ماتا فى التيه أو خرجا منه فقال قوم ان هارون مات فى التيه ثم مات موسى بعده بسنة وبقى يوشع بن نون وكان ابن أخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذى فتح الارض المقدسة وقيل انه ملك الشام بعد ذلك وقال آخرون بل بقى موسى بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم وأخذ الارض المقدسة والله أعلم (المسألة الرابعة) قوله فانها محرمة عليهم الاكثرون على انه تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز أيضا أن يكون تحريم تعبد فأمرهم بأن يمكثوا فى تلك المفازة فى الشدة والبلية عقابا لهم على سوء صنيعهم (المسألة الخامسة) اختلفوا فى التيه فقال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ فى ثلاثين فرسخا وقيل ستة فى اثنى عشر فرسخا وقيل كانوا ستمائة ألف فارس * فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم فى هذا القدر الصغير من المفازة أربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم أن يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا أعينهم على حركة الشمس أو الكواكب لخرجوا منها ولو كانوا فى البحر العظيم فكيف فى المفازة الصغيرة * قلنا فيه وجهان (الاول) ان انخراق العادات فى زمان الانبياء غير مستبعد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن فى جميع المعجزات وانه باطل (الثانى) اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله تعالى حرم عليهم الرجوع الى أوطانهم بل أمرهم بالمكث فى تلك المفازة أربعين سنة مع المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال (المسألة السادسة) يقال تاه يتيه تيها وتيها وتوها والتيه أعمها والتيهاء الارض التى لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث أمسوا ويمسون حيث أصبحوا وكانت حركتهم فى تلك المفازة على سبيل الاستدارة وهذا مشكل فانهم اذا وضعوا أعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانهم لابد وأن يخرجوا عن المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه والله أعلم * قوله تعالى (واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى قال فيما تقدم يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم أن يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم فذكر تعالى ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع أعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب ذكر قصصا كثيرة فى ان كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة فى الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر أولا قصة النقباء الاثنى عشر وأخذ الله تعالى الميثاق منهم ثم ان اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا فى اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما ذاك الا لحسدهم لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق ثم ذكر بعده قصة موسى فى محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابنى آدم وان أحدهما قتل الآخر حسدا منه على ان الله تعالى قبل قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذى نعمة محسود فلما كانت نعم الله على محمد صلى الله عليه وسلم أعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق الاعداء على استخراج أنواع المكر والكيد فى حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية من

الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم لما هم قوم من اليهود أن يمكروا به وأن يوقعوا به آفة ومحنة (والثانى) ان هذا متعلق بقوله يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير وهذه القصة وكيفية ايجاب القصاص عليها من أسرار التوراة (والثالث) ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهى قصة محاربة الجبارين أى اذكر لليهود حديث ابنى آدم ليعلموا ان سبيل أسلافهم فى الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية كان مثل سبيل ابنى آدم فى اقدام أحدهما على قتل الآخر (والرابع) قيل هذا متصل بقوله حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله وأحباؤه أى لا ينفعهم كونهم من أولاد الانبياء مع كفرهم كما لم ينتفع ولد آدم عند معصيته بكون أبيه نبيا معظما عند الله (الخامس) لما كفر أهل الكتاب بمحمد صلى الله عليه وسلم حسدا أخبرهم الله تعالى بخبر ابن آدم وان الحسد أوقعه فى سوء العاقبة والمقصود منه التحذير عن الحسد (المسألة الثانية) قوله واتل عليهم فيه قولان (أحدهما) واتل على الناس (والثانى) واتل على أهل الكتاب وفى قوله ابنى آدم قولان (الاول) انهما ابنا آدم من صلبه وهما هابيل وقابيل وفى سبب وقوع المنازعة بينهما قولان (أحدهما) ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل كان صاحب زرع فقرب كل واحد منهما قربانا فطلب هابيل أحسن شاة كانت فى غنمه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت فى زرعه فجعلها قربانا ثم تقرب كل واحد بقربانه الى الله فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل قربان أخيه ولم يقبل قربانه فحسده وقصد قتله (وثانيهما) ماروى ان آدم عليه السلام كان يولد له فى كل بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن بالغلام من بطن آخر فولد له قابيل وتوأمته وبعدهما هابيل وتوأمته وكانت توأمة قابيل أحسن الناس وجها فأراد آدم أن يزوجها من هابيل فأبى قابيل ذلك وقال أنا أحق بها وهو أحق باخته وليس هذا من الله تعالى وانما هو رأيك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فأيكما قبل قربانه زوجتها منه فقبل الله تعالى قربان هابيل بأن أنزل الله تعالى على قربانه نارا فقتله قابيل حسدا له (والقول الثانى) وهو قول الحسن والضحاك ان ابنى آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابنى آدم لصلبه وانما كانا رجلين من بنى اسرائيل قالا والدليل عليه قوله تعالى فى آخر القصة من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا اذ من الظاهر ان صدور هذا الذنب من أحد ابنى آدم لا يصلح أن يكون سببا لايجاب القصاص على بنى اسرائيل أما لما أقدم رجل من بنى اسرائيل على مثل هذه المعصية أمكن جعل ذلك سببا لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك أيضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود أبدا من قديم الدهر على التمرد والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان أحدهما لما قبل الله قربانه حسده الآخر وأقدم على قتله ولا شك انها رتبة عظيمة فى الحسد فانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى فذلك مما يدعوه الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة فى تعظيمه فلما أقدم على قتله وقتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ فى الحسد الى أقصى الغايات واذا كان المراد من ذكر هذه القصة بيان ان الحسد دأب قديم فى بنى اسرائيل وجب أن يقال هذان الرجلان كانا من بنى اسرائيل واعلم أن القول الاول هو الذى اختاره أكثر أصحاب الاخبار وفى الآية أيضا مايدل عليه لان الآية تدل على ان القاتل جهل مايصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان من بنى اسرائيل لما خفى عليه هذا الامر وهو الحق والله أعلم (المسألة الثالثة) قوله بالحق فيه وجوه (الاول) بالحق أى تلاوة متلبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى (الثانى) اى تلاوة متلبسة بالصدق والحق موافقة لما فى التوراة والانجيل (الثالث) بالحق أى بالغرض الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين وأهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه (الرابع) بالحق أى ليعتبروا به لا ليحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من الاقاصيص التى لا فائدة فيها وانما هى لهو الحديث وهذا يدل على ان المقصود بالذكر من الاقاصيص والقصص فى القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان

فى قصصهم عبرة لاولى الالباب * ثم قال تعالى (اذ قربا قربانا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اذ نصب بما ذا فيه قولان (الاول) انه نصب بالنبأ أى قصتهم فى ذلك الوقت (الثانى) يجوز أن يكون بدلا من النبأ أى واتل عليهم من النبأ نبأ ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف (المسألة الثانية) القربان اسم لما يتقرب به الى الله تعالى من ذبيحة أو صدقة ومضى الكلام على القربان فى سورة آل عمران (المسألة الثالثة) تقدير الكلام وهو قوله اذ قربا قربانا قرب كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما فى الفعل وأفرد الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد وأيضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع * ثم قال تعالى (فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قيل كانت علامة القبول أن تأكله النار وهو قول أكثر المفسرين وقال مجاهد علامة الرد أن تأكله النار والاول أولى لاتفاق أكثر المفسرين عليه وقيل ما كان فى ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله تعالى فكانت النار تنزل من السماء فتأكله (المسألة الثانية) انما صار أحد القربانين مقبولا والآخر مردودا لان حصول التقوى شرط فى قبول الاعمال قال تعالى ههنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال فيما أمرنا به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فأخبران الذى يصل الى حضرة الله ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب قال عليه الصلاة والسلام التقوى ههنا وأشار الى القلب وحقيقة التقوى أمور (أحدها) أن يكون على خوف ووجل من تقصير نفسه فى تلك الطاعة فيتقى بأقصى ما يقدر عليه عن جهات التقصير (وثانيها) أن يكون فى غاية الاتقاء من أن يأتى بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى (وثالثها) أن يتقى أن يكون لغير الله فيه شركة وما أصعب رعاية هذه الشرائط وقيل فى هذه القصة ان أحدهما جعل قربانه أحسن ما كان معه والآخر جعل قربانه أردأ ما كان معه وقيل انه أضمر انه لا يبالى سواء قبل أو لم يقبل ولا يزوج أخته من هابيل وقيل كان قابيل ليس من أهل التقوى والطاعة فلذلك لم يقبل الله قربانه ثم حكى الله تعالى عن قابيل انه (قال) لهابيل (لاقتلنك) فقال هابيل (انما يتقبل الله من المتقين) وفى الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلنى قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبى انما يتقبل الله من المتقين وقيل هذا من كلام الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اعتراضا بين القصة كانه تعالى بين لمحمد صلى الله عليه وسلم انه انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم حكى تعالى عن الاخ المظلوم انه قال (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى اليك لاقتلك انى أخاف الله رب العالمين) وفى الآية سؤالان (الاول) وهو انه لم يدفع القاتل عن نفسه مع ان الدفع عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا أقل من انه ليس بحرام فلم قال انى أخاف الله رب العالمين والجواب من وجوه (الاول) يحتمل أن يقال لاح للمقتول بأمارات تغلب على الظن انه يريد قتله فذكر له هذا الكلام على سبيل الوعظ والنصيحة يعنى انا لا أجوز من نفسى ان ابدأك بالقتل الظلم العدوان وانما لا أفعله خوفا من الله تعالى وانما ذكر له هذا الكلام قبل اقدام القاتل على قتله وكان غرضه منه تقبيح القتل العمد فى قلبه ولهذا يروى ان قابيل صبر حتى نام هابيل فضرب رأسه بحجر كبير فقتله (والوجه الثانى) فى الجواب ان المذكور فى الآية قوله ما أنا بباسط يدى اليك يعنى لا أبسط يدى اليك لغرض قتلك وانما أبسط يدى اليك لغرض الدفع وقال أهل العلم الدافع عن نفسه يجب عليه أن يدفع بالايسر فالايسر وليس له أن يقصد القتل بل يجب عليه أن يقصد الدفع ثم ان لم يندفع الا بالقتل جاز له ذلك (الوجه الثالث) قال بعضهم المقصود بالقتل ان أراد أن يستسلم جاز له ذلك وهكذا فعل عثمان رضى الله عنه وقال النبى عليه الصلاة والسلام لمحمد بن مسلمة ألق كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل (الوجه الرابع) وجوب الدفع عن النفس أمر يجوز أن يختلف باختلاف الشرائع وقال مجاهد ان الدفع عن النفس ما كان مباحا فى ذلك الوقت (السؤال الثانى) لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل وهو قوله لئن بسطت الى يدك ما أنا

بباسط والجواب ليفيد انه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع ولذلك اكده بالباء المؤكدة للنفي ثم قال
تعالى (انى اريد ان تبوء باثمى واثمك فتكون من اصحاب النار وذلك جزاء الظالمين) وفيه سؤالان (الاول)
كيف يعقل ان يبوء القاتل باثم المقتول مع انه تعالى قال ولا تزر وازرة وزر اخرى (والجواب) من وجهين
(الاول) قال ابن عباس رضى الله عنهما وابن مسعود والحسن وقتادة رضى الله عنهم معناه تحمل اثم قتلى
واثمك الذى كان منك قبل قتلى وهذا بحذف المضاف (والثانى) قال الزجاج معناه ترجع الى الله باثم قتلى
واثمك الذى من أجله لم يتقبل قربانك (السؤال الثانى) كما لا يجوز للانسان أن يريد من نفسه أن يعصى
الله تعالى فكذلك لا يجوز أن يريد من غيره أن يعصى الله فلم قال انى أريد أن تبوء باثمى واثمك والجواب من
وجوه (الاول) قد ذكرنا ان هذا الكلام انما دار بينهما عند ما غلب على ظن المقتول انه يريد قتله وكان ذلك
قبل اقدام القاتل على ايقاع القتل به وكانه لما وعظه ونصحه قال له وان كنت لا تنزجر عن هذه الكبيرة
بسبب هذه النصيحة فلا بد وأن تترصد قتلى فى وقت أكون غافلا عنك وعاجزا عن دفعك فحينئذ لا يمكننى
أن أدفعك عن قتلى الا اذا قتلتك ابتداء بمجرد الظن والحسبان وهذا منى كبيرة ومعصية واذا دار الامر
بين أن يكون فاعل هذه المعصية انا وبين أن يكون أنت فأنا احب أن تحصل هذه الكبيرة لك لا لى ومن
المعلوم ان ارادة صدور الذنب من الغير فى هذه الحالة وعلى هذا الشرط لا يكون حراما بل هو عين الطاعة
ومحض الاخلاص (والوجه الثانى) فى الجواب ان المراد انى اريد أن تبوء بعقوبة قتلى ولا شك انه يجوز
للمظلوم أن يريد من الله عقاب ظالمه (والثالث) روى ان الظالم اذا لم يجد يوم القيامة ما يرضى خصمه
أخذ من سيئات المظلوم وحمل على الظالم فعلى هذا يجوز أن يقال انى أريد أن تبوء باثمى فى انه يحمل عليك
يوم القيامة اذا لم تجد ما يرضينى وباثمك فى قتلك اياى وهذا يصلح جوابا عن السؤال الاول والله أعلم

* ثم قال تعالى (فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين) قال المفسرون سهلت له نفسه
قتل أخيه ومنهم من قال شجعته وتحقيق الكلام ان الانسان اذا تصور من القتل العمد العدوان كونه من
أعظم الكبائر فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله فيكون هذا الفعل كالشئ العاصى المتمرد عليه الذى
لا يطيعه بوجه البتة فاذا أوردت النفس أنواع وساوسها صار هذا الفعل سهلا عليه فكان النفس جعلت
بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالطيع له بعد ان كان كالعاصى المتمرد عليه فهذا هو المراد بقوله فطوعت له
نفسه قتل أخيه قالت المعتزلة لو كان خالق الكل هو الله تعالى لكان ذلك التزيين والتطويع مضافا الى
الله تعالى لا الى النفس وجوابه انه لما اسندت الافعال الى الدواعى وكان فاعل تلك الدواعى هو الله تعالى
فكان فاعل الافعال كلها هو الله تعالى ثم قال تعالى فقتله قيل لم يدر قابيل كيف يقتل هابيل فظهر له
ابليس وأخذ طيرا وضرب رأسه بحجر فتعلم قابيل ذلك منه ثم انه وجد هابيل نائما يوما فضرب رأسه بحجر
فمات وعن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقتل نفس ظلما الا كان على ابن آدم الاول كفل
من دمها وذلك انه أول من سن القتل ثم قال تعالى فأصبح من الخاسرين قال ابن عباس خسر دنياه
وآخرته أما الدنيا فهو انه أسخط والديه وبقى مذموما الى يوم القيامة وأما الآخرة فهو العقاب العظيم قيل
ان قابيل لما قتل أخاه هرب الى عدن من أرض اليمن فأتاه ابليس وقال انما أكلت النار قربان هابيل لانه
كان يخدم النار ويعبدها فان عبدت النار أيضا حصل مقصودك فبنى بيت نار وهو أول من عبد النار
وروى ان هابيل قتل وهو ابن عشرين سنة وكان قتله عند عقبة حراء وقيل بالبصرة فى موضع المسجد
الاعظم وروى انه لما قتله اسود جسده وكان أبيض فسأله آدم عن أخيه فقال ما كنت عليه وكيلا فقال
بل قتلته ولذلك اسود جسدك ومكث آدم بعده مائة سنة لم يضحك قط قال صاحب الكشاف يروى انه
رثاه بشعر قال وهو كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون والانبياء معصومون عن الشعر وصدق
صاحب الكشاف فيما قال فان ذلك الشعر فى غاية الركاكة لا يليق بالحمقى من المعلمين فكيف ينسب
الى من جعل الله علمه حجة على الملائكة * ثم قال تعالى (فبعث الله غرابا يبحث فى الارض ليريه كيف يوارى

سوأة أخيه) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قيل لما قتله تركه لا يدري ما يصنع به ثم خاف عليه السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى تغير فبعث الله غرابا وفيه وجوه (الاول) بعث الله غرابين فاقتتلا فقتل أحدهما الآخر فحفر له بمنقاره ورجليه ثم ألقاه في الحفرة فتعلم قابيل ذلك من الغراب (الثاني) قال الاصم لما قتله وتركه بعث الله غرابا يحثو التراب على المقتول فلما رأى القاتل ان الله كيف يكرمه بعد موته ندم وقال ياويلتى (الثالث) قال أبو مسلم عادة الغراب دفن الاشياء فجاء غراب فدفن شيئا فتعلم ذلك منه (المسألة الثانية) ليريه فيه وجهان (الاول) ليريه الله او ليريه الغراب أي ليعلمه لانه لما كان سبب تعلمه فكانه قصد تعليمه على سبيل المجاز (المسألة الثالثة) سوأة أخيه عورة أخيه وهو ما لا يجوز أن ينكشف من جسده والسوأة الفضيحة لقبحها وقيل سوأة أخيه أي جيفة أخيه * ثم قال تعالى (ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النادمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) لاشك ان قوله ياويلتى كلمة تحسر وتلهف وفي الآية احتمالان (الاول) انه ما كان يعلم كيف يدفن المقتول فلما تعلم ذلك من الغراب علم ان الغراب أكثر علما منه وعلم انه انما أقدم على قتل أخيه بسبب جهله وقلة معرفته فندم وتلهف وتحسر على فعله (الثاني) انه كان عالما بكيفية دفنه فانه يبعد في الانسان أن لا يهتدي الى هذا القدر من العمل الا انه لما قتله تركه بالعراء استخفافا به ولما رأى الغراب يدفن الغراب الآخر رق قلبه وقال ان هذا الغراب لما قتل ذلك الآخر فبعد أن قتله أخفاه تحت الارض أفأكون أقل شفقة من هذا الغراب وقيل ان الغراب جاء وكان يحثي التراب على المقتول فلما رأى ان الله أكرمه حال حياته بقبول قربانه وأكرمه بعد مماته بأن بعث هذا الغراب ليدفنه تحت الارض علم انه عظيم الدرجة عند الله فتلهف على فعله وعلم انه لا قدرة له على التقرب الى أخيه الا بان يدفنه في الارض فلا جرم قال ياويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب (المسألة الثانية) قوله ياويلتى اعتراف على نفسه باستحقاق العذاب وهي كلمة تستعمل عند وقوع الداهية العظيمة ولفظها لفظ النداء كأن الويل غير حاضر له فناداه ليحضره أي أيها الويل احضر فهذا أوان حضورك وذكر يا زيادة بيان كما في قوله ياويلتا أألد والله أعلم (المسألة الثالثة) لفظ الندم وضع للزوم ومنه سمي النديم نديما لانه يلازم المجلس وفيه سؤال وهو انه صلى الله عليه وسلم قال الندم توبة فلما كان من النادمين كان من التائبين فلم لم تقبل توبته أجابوا عنه من وجوه (أحدها) انه لما لم يعلم الدفن الا من الغراب صار من النادمين على حمله على ظهره سنة (والثاني) انه صار من النادمين على قتل أخيه لانه لم ينتفع بقتله وسخط عليه بسببه أبواه واخوته فكان ندمه لاجل هذه الاسباب لا لكونه معصية (والثالث) ان ندمه كان لاجل انه تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله فلما رأى ان الغراب لما قتل الغراب دفنه ندم على قساوة قلبه وقال هذا أخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي فاذا ظهرت الشفقة من الغراب على الغراب ولم تظهر مني على أخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة فكان ندمه لهذه الاسباب لا لاجل الخوف من الله تعالى فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم * ثم قال تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكانما أحيى الناس جميعا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله من أجل ذلك أي بسبب فعلته فان قيل عليه سؤالان (الاول) ان قوله من أجل ذلك أي من أجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني اسرائيل القصاص وذا مشكل فانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني اسرائيل (الثاني) ان وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني اسرائيل والجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) قال الحسن هذا القتل انما وقع في بني اسرائيل لا بين ولدي آدم من صلبه وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم (والثاني) انا نسلم ان هذا القتل وقع بين ولدي آدم من صلبه ولكن قوله من أجل ذلك ليس اشارة الى قصة قابيل وهابيل بل هو اشارة الى ما مر ذكره

فى هذه القصة من أنواع المفاسد الحاصلة بسبب القتل الحرام منها قوله فأصبح من الخاسرين ومنها قوله فأصبح من النادمين فقوله فأصبح من الخاسرين اشارة الى انه حصلت له خسارة الدين والدنيا وقوله فأصبح من النادمين اشارة الى انه حصل فى قلبه أنواع الندم والحسرة والحزن مع انه لا دافع له البتة فقوله من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أى من أجل ذلك الذى ذكرنا فى أثناء القصة من أنواع المفاسد المتولدة من القتل العمد العدوان شرعنا القصاص فى حق القاتل وهذا جواب حسن والله أعلم (وأما السؤال الثانى) فالجواب عنه ان وجوب القصاص فى حق القاتل وان كان عاما فى جميع الاديان والملل الا ان التشديد المذكور ههنا فى حق بنى اسرائيل غير ثابت فى جميع الاديان لانه تعالى حكم ههنا بأن قتل النفس الواحدة جار مجرى قتل جميع الناس ولا شك فى ان المقصود منه المبالغة فى شرح عقاب القتل العمد العدوان والمقصود من شرح هذه المبالغة ان اليهود مع علمهم بهذه المبالغة العظيمة أقدموا على قتل الانبياء والرسل وذلك يدل على غاية قساوة قلوبهم ونهاية بعدهم عن طاعة الله تعالى ولما كان الغرض من ذكر هذه القصص تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام فى الواقعة التى ذكرنا انهم عزموا على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وبأكابر أصحابه كان تخصيص بنى اسرائيل فى هذه القصة بهذه المبالغة العظيمة مناسبا للكلام ومؤكدا للمقصود (المسألة الثانية) قرئ من اجل ذلك بحذف الهمزة وفتح النون لالقاء حركتها عليها وقرأ أبو جعفر من اجل ذلك بكسر الهمزة وهى لغة فاذا خفف كسر النون ملقيا لكسر الهمزة عليها (المسألة الثالثة) قال القائلون بالقياس دلت الآية على ان أحكام الله تعالى قد تكون معللة بالعلل وذلك لانه تعالى قال من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل كذا وكذا وهذا تصريح بأن كتبة تلك الاحكام معللة بتلك المعانى المشار اليها بقوله من اجل ذلك والمعتزلة أيضا قالوا دلت هذه الآية على ان أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد ومتى ثبت ذلك امتنع كونه تعالى خالقا للكفر والقبائح فيهم مريدا وقوعها منهم لان خلق القبائح وارادتها تمنع من كونه تعالى مراعيا للمصالح وذلك يبطل التعليل المذكور فى هذه الآية قال أصحابنا القول بتعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه (أحدها) ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم المعلول وان كانت محدثة وجب تعليلها بعلة أخرى ولزم التسلسل (وثانيها) لو كان معللا بعلة فوجود تلك العلة وعدمها بالنسبة الى الله تعالى ان كان على السوية امتنع كونه علة وان لم يكن على السوية فأحدهما به أولى وذلك يقتضى كونه مستفيدا تلك الاولوية من ذلك الفعل فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال (وثالثها) انه قد ثبت توقف الفعل على الدواعى ويمتنع وقوع التسلسل فى الدواعى بل يجب انتهاؤها الى الداعية الاولى التى حدثت فى العبد لا من العبد بل من الله وثبت ان عند حدوث الداعية يجب الفعل وعلى هذا التقدير فالكل من الله وهذا يمنع من تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه فثبت ان ظاهر هذه الآية من المتشابهات لا من المحكمات والذى يؤكد ذلك قوله تعالى قل فمن يملك من الله شيئا ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الارض جميعا وذلك نص صريح فى انه يحسن من الله كل شئ ولا يتوقف خلقه وحكمه على رعاية المصالح (المسألة الرابعة) قوله أو فساد فى الارض قال الزجاج انه معطوف على قوله نفس والتقدير من قتل نفسا بغير نفس أو بغير فساد فى الارض وانما قال تعالى ذلك لان القتل يحل لاسباب كثيرة منها القصاص وهو المراد بقوله من قتل نفسا بغير نفس أو بغير فساد فى الارض ومنها الكفر مع الحراب ومنها الكفر بعد الايمان ومنها قطع الطريق وهو المراد بقوله تعالى بعد هذه الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله فجمع تعالى كل هذه الوجوه فى قوله أو فساد فى الارض (المسألة الخامسة) قوله فكأنما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا للقتل جميع الناس فان من الممتنع أن يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهى بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهى ان تشبيه أحد الشيئين بالآخر لا يقتضى

الحكم بتشابههما من كل الوجوه لان قولنا هذا يشبه ذاك أعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه أو من بعض الوجوه واذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه (الاول) المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة فى تعظيم أمر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه يعنى كما ان قتل كل الخلق أمر مستعظم عند كل أحد فكذلك يجب أن يكون قتل الانسان الواحد مستعظما مهيبا فالمقصود مشاركتهما فى الاستعظام لا بيان مشاركتهما فى مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابا عظيما (الوجه الثانى) فى الجواب هو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم بأجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب أن يكون جدهم واجتهادهم فى منعه عن قتل ذلك الانسان مثل جدهم واجتهادهم فى الصورة الاولى (الوجه الثالث) فى الجواب وهو انه لما أقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد فكان فى قلبه ان كل أحد نازعه فى شئ من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن فى الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن فى الشرور شر من عمله فيصير المعنى ومن يقتل انسانا قتلا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة (المسألة السادسة) قوله ومن أحياها فكأنما أحيى الناس جميعا المراد من احياء النفس تخليصها عن المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين والكلام فى ان احياء النفس الواحدة مثل احياء النفوس على قياس ما قررناه فى ان قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس * ثم قال تعالى (ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك فى الارض لمسرفون) والمعنى ان كثيرا من اليهود بعد ذلك أى بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعنى فى القتل لا يبالون بعظمته * قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض) اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الاولى تغليظ الاثم فى قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد فى الارض أتبعه ببيان ان الفساد فى الارض الذى يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا فى الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى أول الآية سؤال وهو ان المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله والمحاربة مع الرسل ممكنة فلفظة المحاربة اذا نسبت الى الله تعالى كان مجازا لان المراد منه المحاربة مع أولياء الله واذا نسبت الى الرسول كانت حقيقة فلفظ يحاربون فى قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله يلزم أن يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال وجوابه من وجهين (الاول) انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكاليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون فى الارض فسادا كذا وكذا (والثانى) تقدير الكلام انما جزاء الذين يحاربون أولياء الله تعالى وأولياء رسوله كذا وكذا وفى الخبر ان الله تعالى قال من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة (المسألة الثانية) من الناس من قال هذا الوعيد مختص بالكفار ومنهم من قال انه فى فساق المؤمنين أما الاولون فقد ذكروا وجوها (الاول) انها نزلت فى قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضت أبدانهم واصفرت ألوانهم فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابل الصدقة ليشربوا من أبوالها وألبانها فصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة وساقوا الابل وارتدوا فبعث النبى صلى الله عليه وسلم فى اثرهم وأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركوا هنالك حتى ماتوا فنزلت هذه الآية نسخا لما فعله الرسول فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن وعند الشافعى رحمه الله لما لم يجز نسخ السنة بالقرآن كان الناسخ لتلك السنة سنة أخرى ونزل هذا القرآن مطابقا للسنة الناسخة (والثانى) ان الآية نزلت فى قوم أبى برزة الاسلمى وكان قد عاهد رسول الله

صلى الله عليه وسلم نفر قوم من كنانة يريدون الاسلام وأبو برزة غائب فقتلوهم وأخذوا أموالهم (الثالث) ان هذه الآية في هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل مفسدون في الارض فمن أتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا (والوجه الرابع) ان هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول أكثر الفقهاء قالوا والذي يدل على انه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه (أحدها) ان قطع المرتد لا يتوقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والآية تقتضي ذلك (وثانيها) لا يجوز الاقتصار في المرتد على قطع اليد ولا على النفي والآية تقتضي ذلك (وثالثها) ان الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم والمرتد يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الآية لا تعلق لها بالمرتدين (ورابعها) ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب أن لا تكون الآية مختصة بالمرتد (وخامسها) ان قوله الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا أو مسلما أقصى ما في الباب أن يقال الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (المسألة الثالثة) المحاربون المذكورون في الآية هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن أرادهم بسبب انهم يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان قاطع الطريق انما يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق فأما لو حصلت في نفس البلدة فقال الشافعي رحمه الله انه يكون أيضا ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال وأراهم في المصر ان لم يكونوا أعظم ذنبا فلا أقل من المساواة وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا حصل ذلك في المصر فانه لا يقام عليه الحد وجه قول الشافعي رحمه الله في النص والقياس أما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخلا تحت عموم هذا النص وأما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف في المصر وغير المصر كسائر الحدود ووجه قول أبي حنيفة رحمه الله ان الداخل في المصر يلحقه الغوث في الغالب فلا يتمكن من المقاتلة فصار في حكم السارق (المسألة الرابعة) قوله أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض للعلماء في لفظ أو في هذه الآية قولان (الاول) انها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى أن الامام ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع الايدي والارجل وان شاء نفي أي واحد من هذه الاقسام شاء فعل وقال ابن عباس في رواية عطاء كلمة او ههنا ليست للتخيير بل هي لبيان ان الاحكام تختلف باختلاف الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل وأخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن أخاف السبل ولم يأخذ المال نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلماء وهو مذهب الشافعي رحمه الله والذي يدل على ضعف القول الاول وجهان (الاول) انه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب أن يمكن الامام من الاقتصار على النفي ولما أجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد من الآية التخيير (والثاني) ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل كالعزم على سائر المعاصي فثبت انه لا يجوز حمل الآية على التخيير فيجب أن يضمر في كل فعل على حدة فعلا على حدة فصار التقدير أن يقتلوا ان قتلوا أو يصلبوا ان جمعوا بين أخذ المال والقتل أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ان اقتصروا على أخذ المال أو ينفوا من الارض ان أخافوا السبل والقياس الجلي أيضا يدل على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق وصار القتل حتما لا يجوز العفو عنه وأخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل وبين أخذ المال جمع في حقهم بين القتل

وبين الصلب لان بقاءه مصلوبا فى ممر الطريق يكون سببا لاشتهار ايقاع هذه العقوبة فيصير ذلك زاجرا لغيره عن الاقدام على مثل هذه المعصية وأما ان اقتصر على مجرد اخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهى النفى من الارض (المسألة الخامسة) قال أبو حنيفة رحمه الله اذا قتل وأخذ المال فالامام مخير فيه بين ثلاثة أشياء أن يقتلهم فقط أو يقتلهم ويقطع أيديهم وأرجلهم قبل القتل أو يقتلهم ويصلبهم وعند الشافعى رحمه الله لابد من الصلب وهو قول أبى يوسف رحمه الله حجة الشافعى رحمه الله انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا فى كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزج بطنه برمح حتى يموت وقال الشافعى رحمه الله يقتل ويصلى عليه ثم يصلب (المسألة السادسة) اختلفوا فى تفسير النفى من الارض قال الشافعى رحمه الله معناه ان وجد هؤلاء المحارب بين قتلهم وصلبهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وان لم يجدهم طلبهم أبدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال أحمد واسحق رحمهما الله وقال أبو حنيفة رحمه الله النفى من الارض هو الحبس وهو اختيار أكثر أهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله أو ينفوا من الارض اما أن يكون المراد النفى من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة واما أن يكون اخراجه من تلك البلدة الى بلدة أخرى وهو أيضا غير جائز لان الغرض من هذا النفى دفع شره عن المسلمين فلو أخرجناه الى بلد آخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين واما أن يكون المراد اخراجه الى دار الكفر وهو أيضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وهو غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا أن يكون المراد من النفى نفيه عن جميع الارض الا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا من الارض لانه لا ينتفع بشئ من طيبات الدنيا ولذاتها ولا يرى أحدا من احبابه فصار منفيا عن جميع اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفى فى الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة فى حبس ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه قوله

خرجنا عن الدنيا وعن وصل اهلها * فلسنا من الاحيا ولسنا من الموتى
اذا جاءنا السجان يوما لحاجة * عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

قال الشافعى رحمه الله هذا النفى المذكور فى الآية محمول على وجهين (الاول) ان هؤلاء المحاربين اذا قتلوا وأخذوا المال فالامام ان أخذهم أقام عليهم الحد وان لم يأخذهم طلبهم أبدا فكونهم خائفين من الامام هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفى (الثانى) القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما قتلوا وما أخذوا المال فالامام ان أخذهم أقام عليهم الحد وان لم يأخذهم طلبهم ابدا فيقول الشافعى ههنا ان الامام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم فالمراد بنفيهم عن الارض هو هذا الحبس لاغير والله أعلم * ثم قال تعالى (ذلك لهم خزى فى الدنيا) أى فضيحة وهوان (ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) قالت المعتزلة الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من أهل الصلاة ودالة على ان قتلهم قد أحبط ثوابهم لانه تعالى حكم بأن ذلك لهم خزى فى الدنيا والآخرة وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم وكونهم مستحقين للذم فى الحال يمنع من بقاء استحقاقهم للمدح والتعظيم لما ان ذلك جمع بين الضدين واذا كان الامر كذلك ثبت القول بالقطع بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لانزاع بيننا وبينكم فى ان هذا الحد انما يكون واقعا على جهة الخزى والاستخفاف اذا لم تحصل التوبة فاما عند حصول التوبة فان هذا الحد لا يكون على جهة الخزى والاستخفاف بل يكون على جهة الامتحان فاذا جاز لكم أن تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا الشرط فنحن أيضا نشرط هذا الحكم بشرط عدم العفو وحينئذ لا يبقى الكلام الا فى انه هل دل هذا الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق أم لا وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء فى سورة البقرة فى تفسير قوله بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * ثم قال تعالى (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا

ان الله غفور رحيم) قال الشافعي رحمه الله تعالى لما شرح ما يجب على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط هذا الكلام ان ما يتعلق من تلك الاحكام بحقوق الله تعالى فانه يسقط بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فانه لا يسقط فهؤلاء المحاربون ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان أخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة فظاهر الآية ان التوبة لا تنفعه وتقام الحدود عليه قال الشافعي رحمه الله ويحتمل أن يسقط كل حد لله بالتوبة لان ماعزا لما رجم أظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلا تركتموه أو لفظ هذا معناه وذلك يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون) وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في النظم وجهان (الاول) اعلم انا قد بينا انه تعالى لما أخبر رسوله ان قوما من اليهود هموا أن يبسطوا أيديهم الى الرسول والى اخوانه من المؤمنين وأصحابه بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح للرسول شدة عتوهم على الانبياء وكمال اصرارهم على ايذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند هذا رجع الكلام الى المقصود الاول وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل للعبد الى الرب فكونوا يا أيها المؤمنون بالضد من ذلك وكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين الى الله بطاعات الله (الوجه الثاني) في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه أي نحن أبناء أنبياء الله فكان افتخارهم بأعمال آبائهم فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا ليكن مفاخرتكم بأعمالكم لا بشرف آبائكم وأسلافكم فاتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة والله اعلم (المسألة الثانية) اعلم ان مجامع التكاليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما (أحدهما) ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله اتقوا الله (وثانيهما) فعل المأمورات واليه الاشارة بقوله تعالى وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات بالذات لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر وانما قلنا ان الترك مقدم على الفعل لان الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل ولا شك ان عدم جميع المحدثات سابق على وجودها فكان الترك قبل الفعل لا محالة فان قيل ولم جعلت الوسيلة مخصوصة بالفعل مع انا نعلم ان ترك المعاصي قد يتوسل به الى الله تعالى قلنا الترك ابقاء الشيء على عدمه الاصلي وذلك العدم المستمر لا يمكن التوسل به الى شيء البتة فثبت ان الترك لا يمكن أن يكون وسيلة بل من دعاه داعي الشهوة الى فعل قبيح ثم تركه لطلب مرضاة الله تعالى فههنا يحصل التوسل بذلك الامتناع الى الله تعالى الا أن ذلك الامتناع من باب الافعال ولهذا قال المحققون ترك الشيء عبارة عن فعل ضده اذا عرفت هذا فنقول ان الترك والفعل أمران معتبران في ظاهر الافعال فالذي يجب تركه هو المحرمات والذي يجب فعله هو الواجبات ومعتبران أيضا في الاخلاق فالذي يجب حصوله هو الاخلاق الفاضلة والذي يجب تركه هو الاخلاق الذميمة ومعتبران أيضا في الافكار فالذي يجب فعله هو التفكر في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة والمعاد والذي يجب تركه هو الالتفات الى الشبهات ومعتبران أيضا في مقام التجلي فالفعل هو الاستغراق في الله تعالى والترك هو الالتفات الى غير الله تعالى وأهل الرياضة يسمون الفعل والترك بالتحلية والتخلية وبالمحو والصحو وبالنفي والاثبات وبالفناء والبقاء وفي جميع المقامات النفي مقدم على الاثبات ولذلك كان قولنا لا اله الا الله النفي مقدم فيه على الاثبات (المسألة الثالثة) الوسيلة فعيلة من وسل اليه اذا تقرب اليه قال لبيد الشاعر

أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم * الا كل ذي لب الى الله واسل

أي متوسل فالوسيلة هي التي يتوسل بها الى المقصود قالت التعليمية دلت الآية على انه لا سبيل الى الله تعالى

الا بعد العلم بعلمنا بمعرفته ومن يرشدنا الى العلم به وذلك لانه أمر بطلب الوسيلة اليه مطلقا والايمان به من اعظم المطالب وأشرف المقاصد فلا بد فيه من الوسيلة وجوابنا انه تعالى انما أمر بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان به والايمان به عبارة عن المعرفة به فكان هذا أمرا بابتغاء الوسيلة اليه بعد الايمان وبعد معرفته فيمتنع أن يكون هذا أمرا بطلب الوسيلة اليه في معرفته فكان المراد طلب الوسيلة اليه في تحصيل مرضاته وذلك بالعبادات والطاعات * ثم قال تعالى وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون واعلم انه تعالى لما أمر بترك ما لا ينبغي بقوله اتقوا الله وبفعل ما ينبغي بقوله وابتغوا اليه الوسيلة وكل واحد منهما شاق ثقيل على النفس والشهوة فان النفس لا تدعو الا الى الدنيا واللذات المحسوسة والعقل لا يدعو الا الى خدمة الله وطاعته والاعراض عن المحسوسات وكان بين الحالتين تضاد وتناف ولذلك فان العلماء ضربوا المثل في مطلب الدنيا والآخرة بالضرتين وبالضدين وبالمشرق والمغرب وبالليل والنهار واذا كان الامر كذلك كان الانقياد لقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة من اشق الاشياء على النفس واشدها ثقلا على الطبع فلهذا السبب اردف ذلك التكليف بقوله وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون وهذه الآية آية شريفة مشتملة على اسرار روحانية ونحن نشير ههنا الى واحد منها وهو أن من يعبد الله تعالى فريقان منهم من يعبد الله لا لغرض سوى الله ومنهم من يعبده لغرض آخر (والمقام الاول) هو المقام الشريف العالي واليه الاشارة بقوله وجاهدوا في سبيله أي في سبيل عبوديته وطريق الاخلاص في معرفته وخدمته (والمقام الثاني) دون الاول واليه الاشارة بقوله لعلكم تفلحون والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه والفوز بالمحبوب واعلم انه تعالى لما أرشد المؤمنين في هذه الآية الى معاقد جميع الخيرات ومفاتح كل السعادات اتبعه بشرح حال الكفار وبوصف عاقبة من لم يعرف حياة ولا سعادة الا في هذه الدار وذكر من جملة تلك الامور الفظيعة نوعين أحدهما قوله (ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب أليم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) الجملة المذكورة مع كلمة لو خبر ان فان قيل لم وحد الراجع في قوله ليفتدوا به مع ان المذكور السابق بيان ما في الارض جميعا ومثله قلنا التقدير كأنه قيل ليفتدوا بذلك المذكور (المسألة الثانية) قوله ولهم عذاب أليم يحتمل أن يكون في موضع الحال ويحتمل أن يكون عطفا على الخبر (المسألة الثالثة) المقصود من هذا الكلام التمثيل للزوم العذاب لهم فانه لا سبيل لهم الى الخلاص منه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقال للكافر يوم القيامة أرأيت لو كان لك ملء الارض ذهبا اكنت تفتدي به فيقول نعم فيقال له قد سئلت أيسر من ذلك فأبيت (النوع الثاني) من الوعيد المذكور في هذه الآية قوله (يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) ارادتهم الخروج تحتمل وجهين (الاول) انهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج منها كما قال تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قيل اذا رفعهم لهب النار الى فوق فهنالك يتمنون الخروج وقيل يكادون يخرجون من النار لقوة النار ودفعها للمعذبين (والثاني) انهم تمنوا ذلك وارادوه بقلوبهم كقوله تعالى في موضع آخر ربنا أخرجنا منها ويؤكد هذا الوجه قراءة من قرأ يريدون ان يخرجوا من النار بضم الياء (المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يخرج من النار من قال لا اله الا الله على سبيل الاخلاص قالوا لانه تعالى جعل هذا المعنى من تهديدات الكفار وأنواع ما خوفهم به من الوعيد الشديد ولولا ان هذا المعنى مختص بالكفار والا لم يكن لتخصيص الكفار به معنى والله اعلم ومما يؤيد هذا الذي قلناه قوله ولهم عذاب مقيم وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله لكم دينكم أي لكم لا لغيركم فكذا ههنا * قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) في اتصال الآية بما قبلها وجهان (الاول) انه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الايدي والارجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة بين في هذه الآية ان أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الايدي والارجل

أيضا (والثانى) انه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال من قتل نفسا بغير نفس اوفساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيى الناس جميعا ذكر بعد هذا الجنايات التى تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اختلف النحويون فى الرفع فى قوله والسارق والسارقة على وجوه (الاول) وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله والسارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة أى حكمهما كذا وكذا القول فى قوله الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما وفى قوله واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وقرأ عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب ومثله الزانية والزانى والاختيار عند سيبويه النصب فى هذا قال لان قول القائل زيدا فاضربه أحسن من قولك زيد فاضربه وأيضا لايجوز أن يكون فاقطعوا خبر المبتدا لان خبر المبتدا لايدخل عليه الفاء (والقول الثانى) وهو اختيار الفراء ان الرفع أولى من النصب لان الالف واللام فى قوله والسارق والسارقة يقومان مقام الذى فصار التقدير الذى سرق فاقطعوا ايديه وعلى هذا التقدير حسن ادخال حرف الفاء على الخبر لانه صار جزاء وأيضا النصب انما يحسن اذا اردت سارقا بعينه أو سارقة بعينها فاما اذا اردت توجيه هذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع اولى وهذا القول هو الذى اختاره الزجاج وهو المعتمد ومما يدل على ان المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه (الاول) ان الله تعالى صرح بذلك وهو قوله جزاء بما كسبا وهذا دليل على ان القطع شرع جزاء على فعل السرقة فوجب ان يعم الجزاء لعموم الشرط (والثانى) ان السرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على ان الوصف علة لذلك الحكم (والثالث) انا لوحملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة ولوحملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة فكان الاول أولى واما القول الذى ذهب اليه سيبويه فليس بشئ ويدل عليه وجوه (الاول) انه طعن فى القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول وعن جميع الامة وذلك باطل قطعا فان قال لاأقول ان القراءة بالرفع غير جائزة ولكنى أقول القراءة بالنصب أولى فنقول وهذا أيضا ردى لان ترجيح القراءة التى لم يقرأ بها الاعيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الامة فى عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود (والثانى) ان القراءة بالنصب لوكانت أولى لوجب أن يكون فى القراء من قرأ واللذين يأتيانها منكم بالنصب ولما لم يوجد فى القراء أحد قرأ كذلك علمنا سقوط هذا القول (الوجه الثالث) انا اذا قلنا والسارق والسارقة مبتدا وخبره هو الذى نضمره وهو قولنا فيما يتلى عليكم فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتداها وخبرها فبأى شئ تتعلق الفاء فى قوله فقطعوا ايديهما فان قال الفاء تتعلق بالفعل الذى دل عليه قوله والسارق والسارقة يعنى انه اذا أتى بالسرقة فاقطعوا ايديه فنقول اذا احتجت فى آخر الامر الى أن تقول السارق والسارقة تقديره من سرق فاذكر هذا اولا حتى لا تحتاج الى الاضمار الذى ذكرته (والرابع) انا اذا اخترنا القراءة بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع واذا اخترنا القراءة بالرفع افادت الآية هذا المعنى ثم هذا المعنى متأكد بقوله جزاء بما كسبا فثبت ان القراءة بالرفع أولى (الخامس) ان سيبويه قال وهم يقدمون الاهم فالاهم والذى هم بشأنه اعنى فالقراءة بالرفع تقتضى تقديم ذكر كونه سارقا على ذكر وجوب القطع وهذا يقتضى أن يكون أكبر العناية مصروفا الى شرح مايتعلق بحال السارق من حيث انه سارق واما القراءة بالنصب فانها تقتضى أن تكون العناية ببيان القطع أتم من العناية بكونه سارقا ومعلوم انه ليس كذلك فان المقصود فى هذه الآية بيان تقبيح السرقة والمبالغة فى الزجر عنها فثبت ان القراءة بالرفع هى المتعينة قطعا والله اعلم (المسألة الثانية) قال كثير من المفسرين الاصوليين هذه الآية مجملة من وجوه (أحدها) ان الحكم معلق على السرقة ومطلق السرقة غير موجب للقطع بل لابد وأن تكون هذه السرقة سرقة لمقدار مخصوص من المال وذلك القدر غير مذكور فى الآية فكانت مجملة (وثانيها) انه تعالى أوجب قطع الايدى وليس فيه بيان ان الواجب

قطع الايدى الايمان او الشمائل وبالاجماع لا يجب قطعهما معا فكانت الآية مجملة (وثالثها) ان اليد اسم يتناول الاصابع فقط ألا ترى انه لو حلف لا يمس فلانا بيده فمسه باصابعه فانه يحنث فى يمينه فاليد اسم يقع على الاصابع وحدها ويقع على الاصابع مع الكف ويقع على الاصابع والكف والساعدين الى المرفقين ويقع على كل ذلك الى المنكبين واذا كان لفظ اليد محتملا لكل هذه الاقسام والتعيين غير مذكور فى هذه الآية فكانت مجملة (ورابعها) ان قوله فاقطعوا خطاب مع قوم فيحتمل أن يكون هذا التكليف واقعا على مجموع الامة وأن يكون واقعا على طائفة مخصوصة منهم وأن يكون واقعا على شخص معين منهم وهو امام الزمان كما يذهب اليه الاكثرون ولما لم يكن التعيين مذكورا فى الآية كانت الآية مجملة فثبت بهذه الوجوه ان هذه الآية مجملة على الاطلاق هذا تقرير هذا المذهب وقال قوم من المحققين الآية ليست مجملة البتة وذلك لانا بينا ان الالف واللام فى قوله والسارق والسارقة قائمان مقام الذى والفاء فى قوله فاقطعوا للجزاء فكان التقدير الذى سرق فاقطعوا ايديه ثم تأكد هذا بقوله تعالى جزاء بما كسبا وذلك الكسب لا بد وأن يكون المراد به ما تقدم ذكره وهو السرقة فصار هذا دليلا على ان مناط الحكم ومتعلقه هو ماهية السرقة ومقتضاه ان يعم الجزاء فيما حصل هذا الشرط اللهم الا اذا قام دليل منفصل يقتضى تخصيص هذا العام واما قوله الايدى عامة فنقول مقتضاه قطع الايدى لكنه لما انعقد الاجماع على انه لا يجب قطعهما معا ولا الابتداء باليد اليسرى أخرجناه عن العموم وأما قوله لفظ اليد دائر بين اشياء فنقول لا نسلم بل اليد اسم لهذا العضو الى المنكب ولهذا السبب قال تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فلولا دخول العضدين فى هذا الاسم والا لما احتيج الى التقييد بقوله الى المرافق فظاهر الآية يوجب قطع اليدين من المنكبين كما هو قول الخوارج الا انا تركناه لدليل منفصل واما قوله رابعا يحتمل أن يكون الخطاب مع كل واحد وأن يكون مع واحد معين قلنا ظاهره انه خطاب مع كل احد ترك العمل به فيما صار مخصوصا بدليل منفصل فيبقى معمولا به فى الباقى والحاصل انا نقول الآية عامة فصارت مخصوصة بدلائل منفصلة فى بعض الصور فتبقى حجة فيما عداها ومعلوم ان هذا القول أولى من قول من قال انها مجملة فلا تفيد فائدة أصلا (المسألة الثالثة) قال جمهور الفقهاء القطع لا يجب الا عند شرطين قدر النصاب وأن تكون السرقة من الحرز وقال ابن عباس وابن الزبير والحسن البصرى القدر غير معتبر فالقطع واجب فى سرقة القليل والكثير والحرز أيضا غير معتبر وهو قول داود الاصفهانى وقول الخوارج وتمسكوا فى المسألة بعموم الآية كما قررناه فان قوله والسارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة أو كثيرة وسواء سرقت من الحرز أو من غير الحرز اذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك اما بخبر الواحد أو بالقياس وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظة عربية ونحن بالضرورة نعلم ان أهل اللغة لا يقولون لمن أخذ حبة من حنطة الغير أو تبنة واحدة أو كسرة صغيرة من خبزه انه سرق ماله فعلمنا ان أخذ مال الغير كيفما كان لا يسمى سرقة وأيضا السرقة مشتقة من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق أمرا يكون متعلق الرغبة فى محل الشح والضنة حتى يرغب السارق فى اخذه ويتضايق المسروق منه فى دفعه الى الغير ولهذا الطريق اعتبرنا فى وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون موضوعا فى الحرز لا يحتاج فى اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى اخذه سرقة وقال داود نحن لا نوجب القطع فى سرقة الحبة الواحدة ولا فى سرقة التبنة الواحدة بل فى اقل شئ يسمى مالا وفى اقل شئ يجرى فيه الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير آلافا مؤلفة وربما استعظم الفقير طسوجا ولهذا قال الشافعى رحمه الله لو قال لفلان على مال عظيم ثم فسر بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل أن يستبعد ويقول كيف يجوز

قطع اليد في سرقة الطسوجة الواحدة لان الملحدة قد جعلوا هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب انه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن أيضا مقبولا منا في ايجاب القطع في القليل والكثير قال ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد وذلك لان القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه فقال الشافعي رحمه الله يجب القطع في ربع دينار وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يجوز القطع الا في عشرة دراهم مضروبة وروى فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك وأحمد واسحاق انه مقدر بثلاثة دراهم أو ربع دينار وقال ابن ابي ليلى مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هؤلاء المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا يلتفت الى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الله تعالى الى ظاهر القرآن قال وليس لاحد أن يقول ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة وكان يقول احذر من قطع يدك بدرهم ولو كان الاجماع منعقدا لما خالف الحسن البصري فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري وداود الاصفهاني واما الفقهاء فانهم اتفقوا على انه لا بد في وجوب القطع من القدر ثم قال الشافعي رحمه الله القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر الاشياء تقوم به وقال أبو حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك رحمه الله ربع دينار أو ثلاثة دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة الشافعي رحمه الله ان ظاهر قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء توافقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب أن يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ثم أكد هذا بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا قطع الا في ربع دينار * وأما الذي تمسك به أبو حنيفة رحمه الله من قوله عليه الصلاة والسلام لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين (الاول) ان ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد مجمل مجهول المعنى لا يجوز (الثاني) انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان التخصيص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما أكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الآية بقوله عليه الصلاة والسلام لا قطع الا في ربع دينار فكان الترجيح لهذا الجانب (المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله الرجل اذا سرق أولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وقال أبو حنيفة والثوري لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين (الاول) ان السرقة علة لوجوب القطع وقد وجدت في المرة الثالثة فوجب القطع في المرة الثالثة أيضا انما قلنا ان السرقة علة لوجوب القطع لقوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وأيضا الفاء في قوله فاقطعوا أيديهما يدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة فالسرقة علة لوجوب القطع ولا شك ان السرقة حصلت في المرة الثالثة فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة الثالثة فلا بد وأن يترتب عليه موجبه ولا يجوز أن يكون موجبه هو القطع في المرة الاولى لان الحكم لا يسبق العلة وذلك لان القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا أن تكون السرقة في المرة الثالثة توجب قطعا آخر وهو المطلوب (والثاني) انه تعالى قال فاقطعوا أيديهما ولفظ الايدي لفظ جمع وأقله ثلاثة والظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الايدي في السارق والسارقة ترك العمل به ابتداء فيبقى معمولا به عند السرقة الثالثة فان قالوا ان ابن مسعود قرأ فاقطعوا أيمانهما فكان هذا

الحكم

الحكم مختصا باليمين لا فى مطلق الايدى والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد قلنا القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة فى اثبات مذهبنا وأيضا القراءة الشاذة ليست بحجة عندنا لانا نقطع انها ليست قرآنا اذ لو كانت قرآنا لكانت متواترة فانا لو جوزنا أن لا ينقل شئ من القرآن الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن الروافض والملاحدة فى القرآن ولعله كان فى القرآن آيات دالة على امامة على بن أبى طالب رضى الله عنه نصا وما نقلت الينا ولعله كان فيه آيات دالة على نسخ أكثر هذه الشرائع وما نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بأنه لو كان قرآنا لكان متواترا فلما لم يكن متواترا قطعنا انه ليس بقرآن فثبت ان القراءة الشاذة ليست بحجة البتة (المسألة الخامسة) قال الشافعى رحمه الله اغرم السارق ما سرق وقال أبو حنيفة والثورى وأحمد واسحق لا يجمع بين القطع والغرم فان غرم فلا قطع وان قطع فلا غرم وقال مالك رحمه الله يقطع بكل حال وأما الغرم فيلزمه ان كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا حجة الشافعى رحمه الله ان الآية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله عليه الصلاة والسلام على اليد ما أخذت حتى تؤديه يوجب الضمان وقد اجتمع الامران فى هذه السرقة فوجب أن يجب القطع والضمان فلو ادعى مدع ان الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على أنا نقول ان حد الله لا يمنع حق العباد بدليل انه يجتمع الجزاء والقيمة فى الصيد المملوك وبدليل انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع ويدل عليه أيضا ان المسروق كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد السارق بالاتفاق فعند حصول القطع اما أن يحصل الملك فيه مقتصرا على وقت القطع أو مستندا الى أول زمان السرقة والاول لا يقول به الخصم والثانى يقتضى أن يقال انه حدث الملك فيه من وقت القطع فى الزمان الذى كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضى وقوع الفعل فى الزمان الماضى وهذا محال حجة أبى حنيفة رحمه الله أنه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء والجزاء هو الكافى فدل ذلك على ان هذا القطع كاف فى جناية السرقة واذا كان كافيا وجب أن لا يضم الغرم اليه والجواب لو كان الامر كما قلتم لوجب أن لا يلزم رد المسروق عند كونه قائما والله أعلم بالصواب (المسألة السادسة) قال الشافعى رحمه الله السيد يملك اقامة الحد على المماليك وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يملك حجة الشافعى ان قوله فاقطعوا أيديهما عام فى حق الكل لان هذا الخطاب ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض ولما عم الكل دخل فيه المولى أيضا ترك العمل به فى حق غير الامام والمولى فوجب أن يبقى معمولا به فى حق الامام والمولى (المسألة السابعة) احتج المتكلمون بهذه الآية فى انه يجب على الامة أن ينصبوا لانفسهم اماما معينا والدليل عليه انه تعالى أوجب بهذه الآية اقامة الحد على السراق والزناة فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب وأجمعت الامة على انه ليس لآحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل أجمعوا على انه لا يجوز اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف الا عند وجود الامام وما لا يتأتى الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فلزم القطع بوجوب نصب الامام حينئذ (المسألة الثامنة) قالت المعتزلة قوله نكالا من الله يدل على انه انما أقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة واذا كان الامر كذلك لزم القطع بكونه مستحقا للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر كذلك امتنع أن يقال انه بقى مستحقا للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب الطاعات واعلم أنا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة فى بطلان القول بالاحباط فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيدها ههنا ثم الجواب عن كلام المعتزلة انا أجمعنا على أن كون الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة فبتقدير أن يدل دليل على حصول العفو من الله تعالى لزم القطع بأن اقامة الحد لا تكون أيضا على سبيل التنكيل بل تكون على سبيل الامتحان لكنا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو (المسألة التاسعة) قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا نكالا من الله يدل على تعليل أحكام الله فان الباء فى قوله بما كسبا صريح

فى أن القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ماذكرناه فى هذه السورة فى قوله من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس (المسألة العاشرة) قوله جزاء بما كسبا قال الزجاج جزاء نصب لانه مفعول له والتقدير فاقطعوهم بجزاء فعلهم وكذلك نكالا من الله فان شئت كانا منصوبين على المصدر الذى دل عليه فاقطعوا والتقدير جازوهم ونكلوا بهم جزاء بما كسبا نكالا من الله أما قوله والله عزيز حكيم فالمعنى عزيز فى انتقامه حكيم فى شرائعه وتكاليفه قال الاصمعى كنت أقرأ سورة المائدة ومعى أعرابى فقرأت هذه الآية فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال الاعرابى كلام من هذا فقلت كلام الله قال أعد فأعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الآن أصبت فقلت كيف عرفت قال يا هذا عزيز حكيم فأمر بالقطع فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع * ثم قال تعالى (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم) وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) دلت الآية على ان من تاب فان الله يقبل توبته فان قيل قوله واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح أن يتوب بنية صالحة صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الاغراض (المسألة الثانية) اذا تاب قبل القطع تاب الله عليه وهل يسقط عنه الحد قال بعض العلماء التابعين يسقط عنه الحد لان ذكر الغفور الرحيم فى آخر هذه الآية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة فى هذه الآية هى الحد فظاهر الآية يقتضى سقوطها وقال الجمهور لا يسقط عنه هذا الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان (المسألة الثالثة) دلت الآية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تعالى تمدح بقبول التوبة والتمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا بأداء الواجبات * ثم قال تعالى (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شئ قدير) واعلم أنه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب الآخرة على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب أردفه ببيان ان له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على المغفرة لانه فى مقابلة تقدم السرقة على التوبة قال الواحدى الآية واضحة للقدرية فى التعديل والتجويز وقولهم بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العذاب للعاصى على الله وذلك لان الآية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشيئة والوجوب ينافى ذلك وأقول فيه وجه آخر يبطل قولهم وذلك لانه تعالى ذكر أولا قوله ألم تعلم أن الله له ملك السموات والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما حسن منه التعذيب تارة والمغفرة أخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم وهذا هو مذهب أصحابنا فانهم يقولون انه تعالى يحسن منه كل ما يشاء ويريد لاجل كونه مالكا لجميع المحدثات والمالك له أن يتصرف فى ملكه كيف شاء وأراد أما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه الافعال من الله تعالى ليس لاجل كونه الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية المصالح والمفاسد وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه * قوله تعالى (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) اعلم أنه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع وكان قد علم من بعض الناس كونهم متسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله على تحمل ذلك وأمره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنه تعالى خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله يا أيها النبى فى مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا أيها الرسول الا فى موضعين (أحدهما) ههنا (والثانى) قوله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف وتعظيم (المسألة الثانية) قرئ لا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين فى الكفر وذلك بسبب احتيالهم فى استخراج وجوه الكيد والمكر فى حق المسلمين وفى مبالغتهم فى موالاة المشركين فانى ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال أسرع فيه الشيب وأسرع فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا فكذلك مسارعتهم فى الكفر عبارة عن القائهم أنفسهم فيه على أسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم فيه تقديم

وتأخير والتقدير من الذين قالوا بأفواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون * ثم قال تعالى (ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين (الاول) ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدأ الكلام من قوله سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين (الوجه الثاني) ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله من الذين هادوا وسماعون للكذب وعلى هذا التقدير فقوله سماعون صفة محذوف والتقدير ومن الذين هادوا قوم سماعون وقيل خبر مبتدأ محذوف يعني هم سماعون (المسألة الثانية) ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين (الاول) ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل ويراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان أي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله تعالى في تحريف التوراة وفي الطعن في محمد صلى الله عليه وسلم (والوجه الثاني) ان المراد من قوله سماعون للكذب نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي أي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك وأما قوله سماعون لقوم آخرين لم يأتوك فالمعنى انهم أعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك لينقلوا اليهم أخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب أي سماعون الى رسول الله لاجل أن يكذبوا عليه بأن يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله لاجل قوم آخرين من اليهود وهم عيون ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة أخرى فقال (يحرفون الكلم من بعد مواضعه) أي من بعد أن وضعه الله مواضعه أي فرض فروضه وأحل حلاله وحرم حرامه قال المفسرون ان رجلا وامرأة من أشراف أهل خيبر زنيا وكان حد الزنا في التوراة الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما فأرسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسألوه عن حكمه في الزانيين اذا أحصنا وقالوا ان أمركم بالجلد فاقبلوا وان أمركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا فلما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل بالرجم فأبوا أن يأخذوا به فقال له جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال الرسول هل تعرفون شابا أمرد أبيض أعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو أعلم يهودي على وجه الارض فرضوا به حكما فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم أنشدك الله الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر لموسى ورفع فوقكم الطور وأنجاكم وأغرق آل فرعون والذي أنزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من أحصن قال ابن صوريا نعم فوثبت عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته أن ينزل علينا العذاب ثم سأل رسول الله عن أشياء كان يعرفها من علاماته فقال ابن صوريا أشهد أن لا اله الا الله وأنك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم أمر رسول الله بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفت القصة فنقول قوله يحرفون الكلم من بعد مواضعه أي وضعوا الجلد مكان الرجم * وقوله تعالى (يقولون ان أوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا) أي ان أمركم محمد بالجلد فاقبلوا وان أمركم بالرجم فلا تقبلوا واعلم أن مذهب الشافعي رحمه الله ان الثيب الذمي يرجم قال لانه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه أمر برجمه فان كان الامر برجم الثيب الذمي من دين الرسول فقد ثبت المقصود وان كان انما أمر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى عليه السلام وجب أن يكون ذلك مشروعا في ديننا ويدل عليه وجهان (الاول) ان رسول الله لما أفتى على وفق شريعة التوراة في هذه المسألة كان الاقتداء به في ذلك واجبا لقوله فاتبعوه (والثاني) ان ما كان ثابتا في شرع موسى عليه السلام فالاصل بقاؤه الى طريان الناسخ ولم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب أن يكون باقيا وبهذا الطريق أجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه باق في شرعنا ولما شرح الله تعالى فضائح هؤلاء اليهود قال (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا) واعلم أن لفظ الفتنة محتمل لجميع أنواع المفاسد الا انه لما كان هذا اللفظ

مذكورا عقيب أنواع كفرهم التى شرحها الله تعالى ويجب أن يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التى تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر أحد على دفع ذلك عنه ثم أكد تعالى هذا فقال (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) قال أصحابنا دلت هذه الآية على ان الله تعالى غير مريد اسلام الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية من أشد الآيات على القدرية أما المعتزلة فانهم ذكروا فى تفسير الفتنة وجوها (أحدها) ان الفتنة هى العذاب قال تعالى على النار يفتنون أى يعذبون فالمراد ههنا انه يريد عذابه لكفره ونفاقه (وثانيها) الفتنة الفضيحة يعنى ومن يرد الله فضيحته (الثالث) فتنته اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ضالا (ورابعها) الفتنة الاختبار يعنى من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم بأدائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا وأما قوله أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها (أحدها) لم يرد الله أن يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى علم انه لا فائدة فى تلك الالطاف لانها لا تنجع فى قلوبهم (وثانيها) لم يرد الله أن يطهر قلوبهم عن الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم (وثالثها) ان هذا استعارة عن سقوط وقعه عند الله تعالى وانه غير ملتفت اليه بسبب قبح أفعاله وسوء أعماله والكلام عن هذه الوجوه قد تقدم مرارا * ثم قال (لهم فى الدنيا خزى) وخزى المنافقين هتك سترهم باطلاع الرسول صلى الله عليه وسلم على كذبهم وخوفهم من القتل وخزى اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم فى كتمان نص الله تعالى فى ايجاب الرجم وأخذ الجزية منهم (ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) وهو الخلود فى النار *

ثم قال تعالى (سماعون للكذب أكالون للسحت) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائى السحت بضم السين والحاء حيث كان وقرأ ابن عامر ونافع وعاصم وحمزة برفع السين وسكون الحاء على لفظ المصدر من سحته ونقل صاحب الكشاف السحت بفتحتين والسحت بكسر السين وسكون الحاء وكلها لغات (المسألة الثانية) ذكروا فى لفظ السحت وجوها (الاول) قال الزجاج أصله من سحته اذا استأصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب وسميت الرشا التى كانوا يأخذونها بالسحت اما لان الله تعالى يسحتهم بعذاب أى يستأصلهم أو لانه مسحوت البركة قال تعالى يمحق الله الربا (الثانى) قال الليث انه حرام يحصل منه العار وهذا قريب من الوجه الاول لان مثل هذا الشئ يسحت فضيلة الانسان ويستأصلها (والثالث) قال الفراء أصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة اذا كان أكولا لا يلفى الا جائعا أبدا فالسحت حرام يحمل عليه شدة الشره كشره من كان مسحوت المعدة وهذا أيضا قريب من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكأنه يستأصل كل ما يصل اليه من الطعام ويشتهيه اذا عرفت هذا فنقول السحت الرشوة فى الحكم ومهر البغى وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار فى المعصية روى ذلك عن عمر وعثمان وعلى وابن عباس وأبى هريرة ومجاهد وزاد بعضهم ونقص بعضهم وأصله يرجع الى الحرام الخسيس الذى لا يكون فيه بركة ويكون فى حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة ومعلوم ان أخذ الرشوة كذلك فكان سحتا لا محالة (المسألة الثالثة) فى قوله سماعون للكذب أكالون للسحت وجوه (الاول) قال الحسن كان الحاكم فى بنى اسرائيل اذا أتاه من كان مبطلا فى دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان يسمع الكذب ويأكل السحت (الثانى) قال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من أغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون أكاذيب الاغنياء ويأكلون السحت الذى يأخذونه منهم (الثالث) سماعون للأكاذيب التى كانوا ينسبونها الى التوراة أكالون للربا لقوله تعالى وأخذهم الربا * ثم قال تعالى (فان جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم والاعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين (الاول) انه فى أمر خاص ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهرى انه فى زنا المحصن وان حده هو الجلد والرجم (الثانى) انه فى قتيل قتل من

اليهود فى بنى قريظة والنضير وكان فى بنى النضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفى قريظة نصف دية فتحاكموا الى النبى صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء (الثالث) ان هذا التخيير مختص بالمعاهدين الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء أعرض عنهم (القول الثانى) ان الآية عامة فى كل من جاءه من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت فى سائر الاحكام غير منسوخ وهو قول النخعى والشعبى وقتادة وعطاء وأبى بكر الاصم وأبى مسلم ومنهم من قال انه منسوخ بقوله تعالى وان احكم بينهم بما أنزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة ومذهب الشافعى انه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان فى امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد الى مدة فليس بواجب على الحاكم أن يحكم بينهم بل يتخير فى ذلك وهذا التخيير الذى فى هذه الآية مخصوص بالمعاهدين * ثم قال تعالى (وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا) والمعنى انهم كانوا لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا أعرض عنهم وأبى الحكومة لهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا أعداء له فبين الله تعالى انه لا تضره عداوتهم له * ثم قال تعالى (وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين) أى فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم * ثم قال تعالى (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام بتحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما فى التوراة من حد الزانى ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا الى ما يعتقدونه باطلا طلبا للرخصة فلا جرم ظهر جهلهم وعنادهم فى هذه الواقعة من وجوه (أحدها) عدولهم عن حكم كتابهم (والثانى) رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل (والثالث) اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم مغتر انهم أهل كتاب الله ومن المحافظين على أمر الله وههنا سؤالان (السؤال الاول) قوله فيها حكم الله ما موضعه من الاعراب الجواب اما أن ينصب حالا من التوراة وهى مبتدأ خبرها عندهم واما أن يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله تعالى واما أن لا يكون له محل ويكون المقصود ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره (السؤال الثانى) لم أنث التوراة والجواب الامر فيه مبنى على ظاهر اللفظ (المسألة الثانية) احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على ان حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التوراة كحكم القرآن فى وجوب طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيها بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم * ثم قال تعالى (ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين) قوله ثم يتولون معطوف على قوله يحكمونك وقوله ذلك اشارة الى حكم الله الذى فى التوراة ويجوز أن يعود الى التحكيم وقوله وما أولئك بالمؤمنين فيه وجوه (الاول) أى وما هم بالمؤمنين بالتوراة وان كانوا يظهرون الايمان بها (والثانى) وما أولئك بالمؤمنين اخبار بأنهم لا يؤمنون أبدا وهو خبر عن المستأنف لا عن الماضى (الثالث) انهم وان طلبوا الحكم منك فما هم بمؤمنين بك ولا بمعتقدين فى صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشئ وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط * قوله تعالى (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء) اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم وترغيب لهم فى أن يكونوا كمتقدميهم من مسلمى أحبارهم والانبياء المبعوثين اليهم وفيه مسائل (المسألة الاولى) العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرائع والتكاليف والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد قال الزجاج فيها هدى أى بيان الحكم الذى جاؤا يستفتون فيه النبى صلى الله عليه وسلم ونور بيان ان أمر النبى صلى الله عليه وسلم

حق (المسألة الثانية) احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الآية وتقريره انه تعالى قال ان فى التوراة هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا فى أصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار وأيضا ان هذه الآية انما نزلت فى مسألة الرجم فلابد وأن تكون الاحكام الشرعية داخلة فى الآية لانا وان اختلفنا فى أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا لكنا توافقنا على ان سبب نزول الآية يجب أن يكون داخلا فيها (المسألة الثالثة) قوله يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى وذلك ان الله تعالى بعث فى بنى اسرائيل الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التوراة حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبى لابد وأن يكون مسلما فما الفائدة فى قوله النبيون الذين أسلموا قلنا فيه وجوه (الاول) المراد بقوله أسلموا أى انقادوا لحكم التوراة فان من الانبياء من لم تكن شريعته شريعة التوراة والذين كانوا منقادين لحكم التوراة هم الذين كانوا من مبعث موسى الى مبعث عيسى عليهما السلام (الثانى) قال الحسن والزهرى وعكرمة وقتادة والسدى يحتمل أن يكون المراد بالنبيين الذين أسلموا هو محمد عليه الصلاة والسلام وذلك لانه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم التوراة وانما ذكر بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابراهيم كان أمة وقوله أم يحسدون الناس وذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء (الثالث) قال ابن الانبارى هذا رد على اليهود والنصارى لان بعضهم كانوا يقولون الانبياء كلهم يهود أو نصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين أسلموا يعنى الانبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين لله منقادين لتكاليفه (الرابع) المراد بقوله النبيون الذين أسلموا يعنى الذين كان مقصودهم من الحكم بالتوراة الايمان والاسلام واظهار أحكام الله تعالى والانقياد لتكاليفه والغرض منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتوراة أخذ الرشوة واستتباع العوام (المسألة الرابعة) قوله للذين هادوا فيه وجهان (الاول) المعنى ان النبيين انما يحكمون بالتوراة للذين هادوا أى لاجلهم وفيما بينهم (والثانى) يجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون الذين أسلموا (المسألة الخامسة) أما الربانيون فقد تقدم تفسيره وأما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء واختلف أهل اللغة فى واحده قال الفراء انما هو حبر بكسر الحاء يقال ذلك للعالم وانما سمى بهذا الاسم لمكان الحبر الذى يكتب به وذلك انه يكون صاحب كتب وكان أبو عبيدة يقول حبر بفتح الحاء قال الليث هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها وقال الاصمعى لا ادرى أهو الحبر أو الحبر وأما اشتقاقه فقال قوم أصله من التحبير وهو التحسين وفى الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره أى جماله وبهاؤه والمحبر للشئ المزين ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنقبة لاجرم سمى العالم به وقال آخرون اشتقاقه من الحبر الذى يكتب به وهو قول الفراء والكسائى وأبى عبيدة والله أعلم (المسألة السادسة) دلت الآية على انه يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والاحبار وهذا يقتضى كون الربانيين أعلى حالا من الاحبار فثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كآحاد العلماء ثم قال بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسألتان (المسألة الاولى) حفظ كتاب الله على وجهين (الاول) أن يحفظ فلا ينسى (الثانى) أن يحفظ فلا يضيع وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين (أحدهما) أن يحفظوه فى صدورهم ويدرسوه بألسنتهم (والثانى) أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه (المسألة الثانية) الباء فى قوله بما استحفظوا من كتاب الله فيه وجهان (الاول) أن يكون صلة الاحبار على معنى العلماء بما استحفظوا (والثانى) أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا وهو قول الزجاج ثم قال تعالى وكانوا عليه شهداء

أى هؤلاء النبيون والربانيون والاحبار كانوا شهداء على ان كل ما فى التوراة حق وصدق ومن عند الله فلا جرم كانوا يمضون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير ثم قال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشونى) واعلم أنه تعالى لما قرر أن النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء أحكام التوراة من غير مبالاة خاطب اليهود الذين كانوا فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير واعلم أن اقدام القوم على التحريف لا بد وأن يكون لخوف ورهبة أو لطمع ورغبة ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال فلا تخشوا الناس واخشونى والمعنى اياكم وان تحرفوا كتابى للخوف من الناس والملوك والاشراف فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل فى سقوط تكاليف الله تعالى عنهم فلا تكونوا خائفين من الناس بل كونوا خائفين منى ومن عقابى ولما ذكر أمر الرهبة اتبعه بامر الرغبة فقال (ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا) أى كما نهيتكم عن تغيير أحكامى لاجل الخوف والرهبة فكذلك انهاكم عن التغيير والتبديل لاجل الطمع فى المال والجاه وأخذ الرشوة فان كل متاع الدنيا قليل والرشوة التى تأخذونها منهم فى غاية القلة والرشوة لكونها سحتا تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة فكذلك المال الذى تكتسبونه قليل من قليل ثم أنتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد والسعادات التى لا نهاية لها ويحتمل أيضا أن يكون اقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الامرين للخوف من الرؤساء ولاخذ الرشوة من العامة ولما منعهم الله من الامرين ونبه على ما فى كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا فى المنع من التحريف والتبديل ثم انه اتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد فقال (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وفيه مسألتان

(المسألة الاولى) المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود فى اقدامهم على تحريف حكم الله تعالى فى حد الزانى المحصن يعنى انهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه فى التوراة وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق لا يستحقون اسم الايمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن

(المسألة الثانية) قالت الخوارج كل من عصى الله فهو كافر وقال جمهور الائمة ليس الامر كذلك أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا انها نص فى ان كل من حكم بغير ما أنزل الله فهو كافر وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله فوجب أن يكون كافرا وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة (الاول) ان هذه الآية نزلت فى اليهود فتكون مختصة بهم وهذا ضعيف لان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وهذا أيضا ضعيف لان قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله كلام أدخل فيه كلمة من فى معرض الشرط فيكون للعموم وقول من يقول المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة فى النص وذلك غير جائز (الثانى) قال عطاء هو كفر دون كفر وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين وهو أيضا ضعيف لان لفظ الكفر اذا أطلق انصرف الى الكفر فى الدين (والثالث) قال ابن الانبارى يجوز أن يكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلا يضاهى أفعال الكفار ويشبه من أجل ذلك الكافرين وهذا ضعيف أيضا لانه عدول عن الظاهر (والرابع) قال عبد العزيز بن يحيى الكنانى قوله بما أنزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما أنزل الله معناه من أتى بضد حكم الله تعالى فى كل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذى أتى بضد حكم الله تعالى فى كل ما أنزل الله أما الفاسق فانه لم يأت بضد حكم الله الا فى القليل وهو العمل أما فى الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا أيضا ضعيف لانه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا بمن خالف حكم الله تعالى فى كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله فى الرجم وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى فى واقعة الرجم فيدل على سقوط هذا الجواب (والخامس)

قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما أنزل الله انما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله الا انه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم * ثم قال تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص) والمعنى انه تعالى بين فى التوراة ان حكم الزانى المحصن هو الرجم واليهود غيروه وبدلوه وبين فى هذه الآية أيضا انه تعالى بين فى التوراة ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم أيضا ففضلوا بنى النضير على بنى قريظة وخصصوا ايجاب القود ببنى قريظة دون بنى النضير فهذا هو وجه النظم من الآية وفى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ الكسائى العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه (أحدها) العطف على محل أن النفس لان المعنى وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا (وثانيها) ان الكتابة تقع على مثل هذه الجمل تقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة أنزلناها (وثالثها) انها ترتفع على الاستئناف تقديره ان النفس مقتولة بالنفس والعين مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى فى هذه السورة ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو بنصب الكل سوى الجروح فانه بالرفع فالعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدأ وقصاص خبره وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطفا للبعض ذلك على بعض وخبر الجميع قصاص وقرأ نافع الاذن بسكون الذال حيث وقع والباقون بالضم مثقلة وهما لغتان (المسألة الثانية) قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم فى التوراة ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قيد منه ولم يجعل الله له دية فى نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية وأما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما فى النفس جرى القصاص بينهما فى جميع الاطراف اذا تماثلا فى السلامة واذا امتنع القصاص فى النفس امتنع أيضا فى الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم فى كلها فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن أن يقتص منه مثل الشفتين والذكر والانثيين والانف والقدمين واليدين وغيرها فأما ما لا يمكن القصاص فيه من رض فى لحم أو كسر فى عظم أو جراحة فى بطن يخاف منه التلف ففيه أرش وحكومة واعلم أن هذه الآية دالة على ان هذا كان شرعا فى التوراة فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا ما نسخ بالتفصيل قال هذه الآية حجة فى شرعنا ومن أنكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا (المسألة الثالثة) القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول أى والجروح متقاصة بعضها ببعض * ثم قال تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) الضمير فى قوله له يحتمل أن يكون عائدا الى العافى او الى المعفو عنه أما الاول فالتقدير ان المجروح أو ولى المقتول اذا عفا كان ذلك كفارة له أى للعافى ويتأكد هذا بقوله تعالى فى آية القصاص فى سورة البقرة وان تعفوا أقرب للتقوى ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم أيعجز أحدكم أن يكون كأبى ضمضم كان اذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس وروى عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من تصدق من جسده بشئ كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه وهذا قول أكثر المفسرين (والقول الثانى) ان الضمير فى قوله فهو كفارة له عائد الى القاتل والجارح يعنى ان المجنى عليه اذا عفا عن الجانى صار ذلك العفو كفارة للجانى يعنى لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو وأما المجنى عليه الذى عفا فأجره على الله تعالى ثم قال تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وفيه سؤال وهو انه تعالى قال أولا فأولئك هم الكافرون وثانيا هم الظالمون والكفر أعظم من الظلم فلما ذكر أعظم التهديدات أولا فأى فائدة فى ذكر الاخف بعده وجوابه ان الكفر من حيث انه انكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ومن حيث انه يقتضى ابقاء النفس فى العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ففى الآية الاولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره فى حق الخالق سبحانه وفى هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير فى حق نفسه * قوله تعالى (وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل

فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) قفيته مثل عقبته اذا اتبعته ثم يقال عقبته بفلان وقفيته به فتعديه الى الثانى بزيادة الباء فان قيل فأين المفعول الاول فى الآية قلنا هو محذوف والظرف وهو قوله على آثارهم كالسادّ مسدّه لانه اذا قفى به على اثره فقد قفى به اياه والضمير فى آثارهم للنبيين فى قوله يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا وههنا سؤالات (السؤال الاول) انه تعالى وصف عيسى بن مريم بكونه مصدقا لما بين يديه من التوراة وانما يكون كذلك اذا كان عمله على شريعة التوراة ومعلوم انه لم يكن كذلك فان شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام فلذلك قال فى آخر هذه الآية وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه فكيف طريق الجمع بين هذين الامرين والجواب معنى كون عيسى مصدقا للتوراة انه أقر بأنه كتاب منزل من عند الله وانه كان حقا واجب العمل به قبل ورود النسخ (السؤال الثانى) لم كرر قوله مصدقا لما بين يديه والجواب ليس فيه تكرار لان فى الاول ان المسيح يصدق التوراة وفى الثانى الانجيل يصدق التوراة (السؤال الثالث) انه تعالى وصف الانجيل بصفات خمسة فقال فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين وفيه مباحثات ثلاثة (أحدها) ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة (وثانيها) لم ذكر الهدى مرتين (وثالثها) لم خصصه بكونه موعظة للمتقين والجواب عن الاول ان الانجيل هدى بمعنى انه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد وعلى النبوة وعلى المعاد فهذا هو المراد بكونه هدى وأما كونه نورا فالمراد به كونه بيانا للاحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف وأما كونه مصدقا لما بين يديه فيمكن حمله على كونه مبشرا ببعث محمد صلى الله عليه وسلم وبمقدمه وأما كونه هدى مرة أخرى فلان اشتماله على البشارة بمجئ محمد صلى الله عليه وسلم سبب لاهتداء الناس الى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى فى ذلك لاجرم أعاده الله تعالى مرة أخرى تنبيها على ان الانجيل يدل دلالة ظاهرة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان هدى فى هذه المسألة التى هى أشد المسائل احتياجا الى البيان والتقرير وأما كونه موعظة فلاشتمال الانجيل على النصائح والمواعظ والزواجر البليغة المتأكدة وانما خصها بالمتقين لانهم هم الذين ينتفعون بها كما فى قوله هدى للمتقين (السؤال الرابع) قوله فى صفة الانجيل ومصدقا لما بين يديه عطف على ماذا الجواب انه عطف على محل فيه هدى ومحله النصب على الحال والتقدير وآتيناه الانجيل حال كونه هدى ونورا ومصدقا لما بين يديه * ثم قال تعالى (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) قرأ حمزة وليحكم بكسر اللام وفتح الميم جعل اللام متعلقة بقوله وآتيناه الانجيل لان ايتاء الانجيل انزال ذلك عليه فكان المعنى آتيناه الانجيل ليحكم وأما الباقون فقرؤا بجزم اللام والميم على سبيل الامر وفيه وجهان (الاول) أن يكون التقدير وقلنا ليحكم أهل الانجيل فيكون هذا اخبارا عما فرض عليهم فى ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل ثم حذف القول لان ماقبله من قوله وكتبنا وقفينا يدل عليه وحذف القول كثير كقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم أى يقولون سلام عليكم (والثانى) أن يكون قوله وليحكم ابتداء أمر للنصارى بالحكم فى الانجيل فان قيل كيف جاز أن يؤمروا بالحكم بما فى الانجيل بعد نزول القرآن قلنا الجواب عنه من وجوه (الاول) ان المراد ليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو قول الاصم (والثانى) وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه مما لم يصر منسوخا بالقرآن (والثالث) المراد من قوله وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه زجرهم عن تحريف ما فى الانجيل وتغييره مثل ما فعله اليهود من اخفاء أحكام التوراة فالمعنى بقوله وليحكم أى وليقرأ أهل الانجيل بما أنزل الله فيه على الوجه الذى أنزله الله فيه من غير تحريف ولا تبديل * ثم قال تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون) واختلف المفسرون فمنهم من جعل هذه الثلاثة أعنى قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس فى افراد كل واحد من هذه

الثلاثة بلفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من أطاع الله فهو المؤمن من أطاع الله فهو البر من أطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال آخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى * ثم قال تعالى (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب) وهذا خطاب مع محمد صلى الله عليه وسلم فقوله وأنزلنا اليك الكتاب بالحق أي القرآن وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب أي كل كتاب نزل من السماء سوى القرآن وقوله (ومهيمنا عليه) فيه مسائل (المسألة الاولى) في المهيمن قولان (الاول) قال الخليل وأبو عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان رقيبا على الشيء وشاهدا عليه حافظا قال حسان

ان الكتاب مهيمن لنبينا * والحق يعرفه ذووا الالباب

(والثاني) قالوا الاصل في قولنا آمن يؤمن فهو مؤمن أأمن يؤأمن فهو مؤأمن بهمزتين ثم قلبت الاولى هاء كما في هرقت وأرقت وهياك واياك وقلبت الثانية ياء فصار مهيمنا فلهذا قال المفسرون ومهيمنا عليه أي أمينا على الكتب التي قبله (المسألة الثانية) انما كان القرآن مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف على ما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القرآن على أن التوراة والانجيل والزبور حق صدق باقية أبدا فكانت حقيقة هذه الكتب معلومة أبدا (المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف قرئ ومهيمنا عليه بفتح الميم لانه مشهود عليه من عند الله تعالى بأن يصونه عن التحريف والتبديل لما قررنا من الآيات ولقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن عليه هو الله تعالى * ثم قال تعالى (فاحكم بينهم بما أنزل الله) يعني فاحكم بين اليهود بالقرآن والوحي الذي نزله الله تعالى عليك (ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق) وفيه مسائل (المسألة الاولى) ولا تتبع يريد ولا تنحرف ولذلك عداه بعن كانه قيل ولا تنحرف عما جاءك من الحق متبعا أهواءهم (المسألة الثانية) روي ان جماعة من اليهود قالوا تعالوا نذهب الى محمد صلى الله عليه وسلم لعلنا نفتنه عن دينه ثم دخلوا عليه وقالوا يا محمد قد عرفت انا أحبار اليهود وأشرافهم وانا ان اتبعناك اتبعك كل اليهود وان بيننا وبين خصومنا حكومة فنحاكمهم اليك فاقض لنا ونحن نؤمن بك فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسألة الثالثة) تمسك من طعن في عصمة الانبياء بهذه الآية وقال لولا جواز المعصية عليهم والا لما قال ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق والجواب ان ذلك مقدور له ولكن لا يفعله لمكان النهي وقيل الخطاب له والمراد غيره * ثم قال تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وفيه مسائل (المسألة الاولى) لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان (الاول) معنى شرع بين وأوضح قال ابن السكيت لفظ الشرع مصدر شرعت الاهاب اذا شققته وسلخته (الثاني) شرع مأخوذ من الشروع في الشيء وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها فالشريعة فعيلة بمعنى المفعولة وهي الاشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها وأما المنهاج فهو الطريق الواضح يقال نهجت لك الطريق وأنهجت لغتان (المسألة الثانية) احتج اكثر العلماء بهذه الآية على ان شرع من قبلنا لا يلزمنا لان قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يدل على انه يجب أن يكون كل رسول مستقلا بشريعة خاصة وذلك ينفي كون امة أحد الرسل مكلفة بشريعة الرسول الآخر (المسألة الثالثة) وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل وآيات دالة على حصول التباين فيها (أما النوع الاول) فقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقال أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (وأما النوع الثاني) فهو هذه الآية وطريق الجمع أن نقول النوع الاول من الآيات مصروف الى ما يتعلق باصول الدين والنوع الثاني مصروف الى ما يتعلق بفروع الدين (المسألة الرابعة) الخطاب في قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا خطاب للامم الثلاث امة موسى وامة عيسى وامة محمد

عليهم السلام بدليل ان ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم فى قوله انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ثم قال وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم ثم قال وأنزلنا اليك الكتاب ثم قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعنى شرائع مختلفة للتوراة شريعة وللانجيل شريعة وللقرآن شريعة (المسألة الخامسة) قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة وهى المراد بالمنهاج فالشريعة أول والطريقة آخر وقال المبرد الشريعة ابتداء الطريقة والطريقة المنهاج المستمر وهذا تقرير ماقلناه والله أعلم بأسرار كلامه ثم قال تعالى (ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة) أى جماعة متفقة على شريعة واحدة أو ذوى امة واحدة أى دين واحد لا اختلاف فيه قال الاصحاب هذا يدل على ان الكل بمشيئة الله تعالى والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء ثم قال (ولكن ليبلوكم فيما آتاكم) من الشرائع المختلفة هل تعملون بها منقادين لله خاضعين لتكاليف الله أم تتبعون الشبه وتقصرون فى العمل (فاستبقوا الخيرات) أى فابتدروها وسابقوا نحوها (الى الله مرجعكم جميعا) استئناف فى معنى التعليل لاستباق الخيرات (فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) فيخبركم بما لا تشكون معه من الجزاء الفاصل بين محقكم ومبطلكم وموفيكم ومقصركم فى العمل والمراد ان الامر سيؤل الى ما يزول معه الشكوك ويحصل معه اليقين وذلك عند مجازاة المحسن باحسانه والمسىء باساءته ثم قال تعالى (وأن احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) فان قيل قوله وأن احكم بينهم معطوف على ماذا قلنا على الكتاب فى قوله وأنزلنا اليك الكتاب كانه قيل وأنزلنا اليك أن احكم وأن وصلت بالامر لانه فعل كسائر الافعال ويجوز أن يكون معطوفا على قوله بالحق أى انزلناه بالحق وبأن احكم وقوله ولا تتبع أهواءهم قد ذكرنا ان اليهود اجتمعوا وأرادوا ايقاعه فى تحريف دينه فعصمه الله تعالى عن ذلك (المسألة الثانية) قالوا هذه الآية ناسخة للتخيير فى قوله فاحكم بينهم أو أعرض عنهم (المسألة الثالثة) اعيد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره فى الآية الاولى اما للتأكيد واما لانهما حكمان أمر بهما جميعا لانهم احتكموا اليه فى زنا المحصن ثم احتكموا فى قتيل كان فيهم ثم قال تعالى (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك) قال ابن عباس يريد يردوك الى أهوائهم فان كل من صرف من الحق الى الباطل فقد فتن ومنه قوله وان كادوا ليفتنونك والفتنة ههنا فى كلامهم التى تميل عن الحق وتلقى فى الباطل وكان صلى الله عليه وسلم يقول أعوذ بك من فتنة المحيا قال هو أن يعدل عن الطريق قال أهل العلم هذه الآية تدل على ان الخطأ والنسيان جائزان على الرسول لان الله تعالى قال واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك والتعمد فى مثل هذا غير جائز على الرسول فلم يبق الا الخطأ والنسيان ثم قال تعالى (فان تولوا) أى فان لم يقبلوا حكمك (فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم) وفيه مسئلتان (المسألة الاولى) المراد يبتليهم بجزاء بعض ذنوبهم فى الدنيا وهو أن يسلطك عليهم ويعذبهم فى الدنيا بالقتل والجلاء وانما خص الله تعالى بعض الذنوب لان القوم جوزوا فى الدنيا ببعض ذنوبهم وكان مجازاتهم بالبعض كافيا فى اهلاكهم والتدمير عليهم والله أعلم (المسألة الثانية) دلت الآية على ان الكل بارادة الله تعالى لانه لا يريد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم الا وقد أراد ذنوبهم وذلك يدل على انه تعالى مريد للخير والشر ثم قال تعالى (وان كثيرا من الناس لفاسقون) لمتمردون فى الكفر معتدون فيه يعنى ان التولى عن حكم الله تعالى من التمرد العظيم والاعتداء فى الكفر ثم قال تعالى (أفحكم الجاهلية يبغون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرأ السلمى أفحكم الجاهلية برفع الحكم على الابتداء وايقاع يبغون خبرا واسقاط الراجع عنه لظهوره وقرأ قتادة أبحكم الجاهلية والمراد ان هذا الحكم الذى يبغونه انما يحكم به حكام الجاهلية فأرادوا بشفيتهم أن يكون محمد خاتم النبيين حكما كاولئك الحكام (المسألة الثانية) فى الآية وجهان (الاول) قال مقاتل كانت بين قريظة والنضير دماء قبل ان يبعث الله محمدا عليه السلام

فلما بعث تحاكموا اليه فقالت بنو قريظة بنو النضير اخواننا أبونا واحد وديننا واحد وكتابنا واحد فان قتل بنو النضير منا قتيلا أعطونا سبعين وسقا من تمر وان قتلنا منهم واحدا أخذوا منا مائة وأربعين وسقا من تمر وأروش جراحاتنا على النصف من أروش جراحاتهم فاقض بيننا وبينهم فقال عليه السلام فاني أحكم ان دم القرظي وفاء من دم النضيري ودم النضيري وفاء من دم القرظي ليس لأحدهما فضل على الآخر في دم ولا عقل ولا جراحة فغضب بنو النضير وقالوا لا نرضى بحكمك فانك عدو لنا فأنزل الله تعالى هذه الآية أفحكم الجاهلية يبغون يعني حكمهم الأول ه‍ وقيل انهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم ألزموهم اياه واذا وجب على أقويائهم لم يأخذوهم به فمنعهم الله تعالى منه بهذه الآية (الثاني) ان المراد بهذه الآية أن يكون تعييرا لليهود بأنهم أهل كتاب وعلم مع أنهم يبغون حكم الجاهلية التي هي محض الجهل وصريح الهوى ثم قال تعالى (ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) اللام في قوله لقوم يوقنون للبيان كاللام في هيت لك أي هذا الخطاب وهذا الاستفهام لقوم يوقنون فانهم هم الذين يعرفون انه لا أحد أعدل من الله حكما ولا أحسن منه بيانا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) اعلم انه تم الكلام عند قوله أولياء ثم ابتدأ فقال بعضهم أولياء بعض وروى ان عبادة بن الصامت جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبرأ عنده من موالاة اليهود فقال عبد الله بن أبي لكني لا أتبرأ منهم لاني أخاف الدوائر فنزلت هذه الآية ومعنى لا تتخذوهم أولياء أي لا تعتمدوا على الاستنصار بهم ولا تتوددوا اليهم ثم قال (ومن يتولهم منكم فانه منهم) قال ابن عباس يريد كأنه مثلهم وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين ونظيره قوله ومن لم يطعمه فانه مني ثم قال (ان الله لا يهدي القوم الظالمين) روى عن أبي موسى الأشعري انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ان لي كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا أما سمعت قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء قلت له دينه ولي كتابته فقال لا أكرمهم اذ أهانهم الله ولا أعزهم اذ أذلهم الله ولا أدنيهم اذ أبعدهم الله قلت لا يتم أمر البصرة الا به فقال مات النصراني والسلام يعني هب انه قد مات فما تصنع بعده فما تعمله بعد موته فاعمله الآن واستغن عنه بغيره ثم قال تعالى (فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة) واعلم ان المراد بقوله الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل عبد الله بن أبي وأصحابه وقوله يسارعون فيهم أي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا أهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى أن تصيبنا دائرة قال الواحدي رحمه الله الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث المخوفة فالدوائر تدور والدوائل تدول قال الزجاج أي نخشى أن لا يتم الأمر لمحمد صلى الله عليه وسلم فيدور الأمر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى (فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين) قال المفسرون عسى من الله واجب لان الكريم اذا أطمع في خير فعله فهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى الله أن يأتي بالفتح لرسول الله على أعدائه واظهار المسلمين على أعدائهم أو أمر من عنده يقطع أصل اليهود أو يخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على ما حدثوا به أنفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون في أمر الرسول ويقولون لا نظن انه يتم له أمره والأظهر أن تصير الدولة والغلبة لأعدائه وقيل أو أمر من عنده يعني أن يؤمر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار أسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على فعالهم فان قيل شرط صحة التقسيم أن يكون ذلك بين قسمين متنافيين وقوله عسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده ليس كذلك لان الاتيان بالفتح داخل في قوله أو أمر من عنده قلنا قوله أو أمر من عنده معناه أو أمر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة كبني النضير الذين طرح الله في قلوبهم الرعب فأعطوا بأيديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم قال تعالى (ويقول الذين

آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم انهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر يقول بغير واو وكذلك هي في مصاحف أهل الحجاز والشام والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف أهل العراق قال الواحدي رحمه الله وحذف الواو ههنا كاثباتها وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوف بقوله يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون أهؤلاء الذين أقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم اغنى ذلك عن ذكر الواو ثم قال ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم فادخل الواو فدل ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز وقال صاحب الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر فقرأ أبو عمرو ويقول الذين آمنوا نصبا على معنى وعسى ان يقول الذين آمنوا وأما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو (المسألة الثانية) الفائدة في ان المؤمنين يقولون هذا القول هو انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما أظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد أيمانهم انهم معنا ومن أنصارنا فالآن كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط بهم والاعتضاد بهم (المسألة الثالثة) قوله حبطت أعمالهم يحتمل أن يكون من كلام المؤمنين ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى والمعنى ذهب ما أظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الآن أظهروا موالاة اليهود والنصارى فأصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة فانه لما بطلت أعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الاعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة قوله تعالى

(يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم)

وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن عامر ونافع يرتدد بدالين والباقون بدال واحدة مشددة * والاول لاظهار التضعيف * والثاني للادغام قال الزجاج اظهار الدالين هو الاصل لان الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم (المسألة الثانية) روى صاحب الكشاف انه كان أهل الردة احدى عشرة فرقة ثلاث في عهد رسول الله بنو مدلج ورئيسهم ذو الحمار وهو الأسود العنسي وكان كاهنا ادعى النبوة في اليمن واستولى على بلادها وأخرج عمال رسول الله فكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى معاذ بن جبل وسادات اليمن فأهلكه الله على يد فيروز الديلمي بيته فقتله وأخبر رسول الله بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله من الغد وأتى خبره في آخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله أما بعد فان الارض نصفها لي ونصفها لك فأجابه الرسول من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب أما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه أبو بكر بجنود المسلمين وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام أراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو أسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة فبعث اليه رسول الله خالدا فانهزم بعد القتال الى الشام ثم أسلم وحسن اسلامه وسبع في عهد أبي بكر فزارة قوم عيينة بن حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض بني تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله أمرهم على يد أبي بكر وفرقة واحدة في عهد عمر غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة أسلم على يد عمر وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه فوطئ رجل

طارف ردائه فغضب فلطمه فتظلم الرجل الى عمر فقضى له بالقصاص عليه الا أن يعفو عنه فقال أنا اشترى بها
بألف فأبى الرجل فلم يزل يزيد فى الفداء الى أن بلغ عشرة آلاف فأبى الرجل الا القصاص فاستنظر عمر فأنظره
عمر فهرب الى الروم وارتد (المسألة الثالثة) معنى الآية يا أيها الذين آمنوا من يتول منكم الكفار
فيرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى يأتى بأقوام آخرين ينصرون هذا الدين على أبلغ الوجوه وقال الحسن
رحمه الله علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فأخبرهم انه سيأتى بقوم يحبهم ويحبونه وعلى
هذا التقدير تكون هذه الآية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفقه فيكون معجزا (المسألة الرابعة)
اختلفوا فى ان اولئك القوم من هم فقال على بن أبى طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم أبو بكر
وأصحابه لانهم هم الذين قاتلوا أهل الردة وقالت عائشة رضى الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وارتدت العرب واشتهر النفاق ونزل بأبى مالو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدى نزلت الآية
فى الانصار لانهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت فى أهل اليمن وروى
مرفوعا ان النبى صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية أشار الى أبى موسى الاشعرى وقال هم قوم هذا
وقال آخرون هم الفرس لانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق
سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من أبناء فارس وقال قوم انها نزلت
فى على عليه السلام ويدل عليه وجهان (الاول) انه عليه السلام لما دفع الراية الى على عليه السلام يوم خيبر
قال لادفعن الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة فى الآية
(والوجه الثانى) انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وهذه الآية فى حق على فكان الاولى جعل ما قبلها أيضا فى حقه فهذه
جملة الاقوال فى هذه الآية ولنا فى هذه الآية مقامات (المقام الاول) ان هذه الآية من أدل الدلائل على
فساد مذهب الامامية من الروافض وتقرير مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة أبى بكر وامامته كلهم كفروا
وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلى على امامة على عليه السلام فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى
بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم
الى آخر الآية وكلمة من فى معرض الشرط للعموم فهى تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان
الله يأتى بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية
أن يأتى الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان الروافض هم
المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام
ظاهر لمن انصف (المقام الثانى) انا ندعى ان هذه الآية يجب أن يقال انها نزلت فى حق أبى بكر رضى الله عنه
والدليل عليه وجهان (الاول) ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وأبو بكر هو الذى تولى محاربة
المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه
تعالى قال فسوف يأتى الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب أن يكون ذلك القوم غير موجودين فى وقت
نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان أبا بكر رضى الله عنه كان موجودا فى ذلك الوقت قلنا
الجواب من وجهين (الاول) ان القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين فى الحال
(والثانى) ان معنى الآية ان الله تعالى قال فسوف يأتى الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وأبو
بكر وان كان موجودا فى ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا فى ذلك الوقت بالحراب والامر والنهى
فزال السؤال فثبت انه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يمكن أيضا أن يكون
المراد هو على عليه السلام لان عليا لم يتفق له قتال مع أهل الردة فكيف تحمل هذه الآية عليه فان قالوا
بل كان قتاله مع أهل الردة لان كل من نازعه فى الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين (الاول)
ان اسم المرتد انما يتناول من كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك

فى الظاهر

فى الظاهر وما كان أحد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلى عليه السلام لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذى يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بهت على جميع المسلمين وعلى على أيضا (الثانى) انه لو كان كل من نازعه فى الامامة كان مرتدا لزم فى أبى بكر وفى قومه أن يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتى الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة على فى الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على على لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن أيضا أن يقال انها نازلة فى أهل اليمن أو فى أهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير أن يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا وكان الرئيس المطاع الامر فى تلك الواقعة هو أبو بكر ومعلوم ان حمل الآية على من كان أصلا فى هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بأبى بكر (والوجه الثانى) فى بيان ان هذه الآية مختصة بأبى بكر هو أنا نقول هب ان عليا كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة أبى بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا فى الاسلام من محاربة على مع من خالفه فى الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم لما توفى اضطربت الاعراب وتمردوا وان أبا بكر هو الذى قهر مسيلمة وطليحة وهو الذى حارب الطوائف السبعة المرتدين وهو الذى حارب مانعى الزكاة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته أما لما انتهى الامر الى على عليه السلام فكان الاسلام قد انبسط فى الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة أبى بكر رضى الله عنه أعظم تأثيرا فى نصرة الاسلام وتقويته من محاربة على عليه السلام ومعلوم ان المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون فى تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان أبو بكر هو المتولى لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية (المقام الرابع) فى هذه الآية وهو انا ندعى دلالة هذه الآية على صحة امامة أبى بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الآية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات (أولها) انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابى بكر ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا فى امامته (وثانيها) قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وهو صفة أبى بكر أيضا للدليل الذى ذكرناه ويؤكده ماروى فى الخبر المستفيض انه عليه الصلاة والسلام قال أرحم أمتى بأمتى أبو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار ألا ترى ان فى أول الامر حين كان الرسول فى مكة وكان فى غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه السلام وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالى بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفى آخر الامر أعنى وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول أحد وأصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعى الزكاة حتى آل الامر الى أن خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الاسلام فكان قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين لا يليق الا به (وثالثها) قوله يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين أبى بكر وعلى الا ان حظ أبى بكر فيه أتم وأكمل وذلك لان مجاهدة أبى بكر مع الكفار كانت فى أول البعث وهناك الاسلام كان فى غاية الضعف والكفر كان فى غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه وأما على عليه السلام فانه انما شرع فى الجهاد يوم بدر وأحد وفى ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد أبى بكر كان أكمل من جهاد على من وجهين (الاول) انه كان متقدما عليه فى الزمان فكان أفضل لقوله تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل (والثانى) ان جهاد أبى بكر كان فى وقت ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وجهاد على كان فى وقت القوة (ورابعها)

قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بأبي بكر لانه متأكد بقوله تعالى ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الآية في أبي بكر ومما يدل على أن جميع هذه الصفات لابي بكر أنا بينا بالدليل ان هذه الآية لابد وأن تكون في أبي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لابد وأن تكون لابي بكر واذا ثبت هذا وجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به * فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت * قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله له بكونه موصوفا بهذه الصفات حال محاربته مع أهل الردة وذلك هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة امامته أما قول الروافض لعنهم الله ان هذه الآية في حق علي عليه السلام بدليل انه صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي عليه السلام فنقول هذا الخبر من باب الآحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وأيضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن أبي بكر وبتقدير أن يدل على ذلك لكنه يدل على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه فهو تعالى انما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المذكور المنقول بالآحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون أبي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله محباله وراضيا عنه قال تعالى في حق أبي بكر ولسوف يرضى وقال عليه الصلاة والسلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله شيئا في صدري الا وصبه في صدر أبي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله (وأما الوجه الثاني) وهو قولهم الآية التي بعد هذه الآية دالة على امامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي فجوابنا انا لا نسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على امامة علي وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله أعلم أما قوله يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله فلا فائدة في الاعادة وفيه دقيقة وهي انه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا حق لانه لولا ان الله أحبهم والا لما وفقهم حتى صاروا محبين له * ثم قال تعالى (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وهو كقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف أذلة جمع ذليل وأما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم أذلة هو انهم مهانون بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والترفع بل لا يظهر الا الرفق واللين فكذا ههنا فقوله أعزة على الكافرين أي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين وقيل يعازونهم أي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة فان قيل هلا قيل أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان (أحدهما) أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة كأنه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع (والثاني) انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم أذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في أنفسهم بل ذاك التذلل انما كان لاجل انهم أرادوا أن يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ أذلة وأعزة بالنصب على الحال * ثم قال تعالى (يجاهدون في سبيل الله) أي لنصرة دين الله (ولا يخافون لومة لائم) وفيه وجهان (الاول) أن تكون هذه الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم

فبين

فبين الله تعالى في هذه الآية ان من كان قويا في الدين فانه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم (الثاني) أن تكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر ومن شأنهم انهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي اللائم مبالغة كأنه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم أحد من اللائمين * ثم قال تعالى (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء خوف اللومة الواحدة فبين تعالى ان كل ذلك بفضله واحسانه وذلك صريح في أن طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو بعيد لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة * ثم قال تعالى (والله واسع عليم) فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة الى كمال العلم ولما اخبر الله تعالى انه سيجيء بأقوام هذا شأنهم وصفتهم أكد ذلك بأنه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الخلف في اخباره ومواعيده * قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) وجه النظم انه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار أمر في هذه الآية بموالاة من يجب موالاته وقال انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا أي المؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) في قوله والذين آمنوا قولان (الاول) ان المراد عامة المؤمنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود وقال أنا بريء الى الله من حلف قريظة والنضير وأتولى الله ورسوله نزلت هذه الآية على وفق قوله وروى أيضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا وأقسموا أن لا يجالسونا ولا نستطيع مجالسة أصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الآية فقال رضينا بالله ورسوله وبالمؤمنين أولياء فعلى هذا الآية عامة في حق كل المؤمنين فكل من كان مؤمنا فهو ولي كل المؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وعلى هذا فقوله الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة صفة لكل المؤمنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات قال تعالى في صفة صلاتهم ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى وقال يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال في صفة زكاتهم أشحة على الخير وأما قوله وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه (الاول) قال أبو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه (والثاني) أن يكون المراد من شأنهم اقامة الصلاة وخص الركوع بالذكر تشريفا له كما في قوله واركعوا مع الراكعين (والثالث) قال بعضهم ان أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد أتم الصلاة ومنهم من دفع المال الى الفقير ومنهم من كان بعد في الصلاة وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات (القول الثاني) ان المراد من هذه الآية شخص معين وعلى هذا ففيه أقوال (الاول) روى عكرمة ان هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه (والثاني) روى عطاء عن ابن عباس انها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام روى ان عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله أنا رأيت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع فنحن نتولاه وروى عن أبي ذر رضي الله عنه انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم اشهد اني سألت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فما أعطاني أحد شيئا وعلي عليه السلام كان راكعا فأومأ اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم ان أخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله وأشركه في أمري فأنزلت قرآنا ناطقا سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيرا من أهلي عليا اشدد به ظهري قال أبو ذر فوالله ما أتم رسول الله هذه

الكلمة حتى نزل جبريل فقال يا محمد اقرأ انما وليكم الله ورسوله الى آخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسألة (المسألة الثانية) قالت الشيعة هذه الآية دالة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب وتقريره ان نقول هذه الآية دالة على ان المراد بهذه الآية امام ومتى كان الامر كذلك وجب أن يكون ذلك الامام هو علي بن أبي طالب (بيان المقام الاول) ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وجاء بمعنى المتصرف قال عليه الصلاة والسلام أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنقول ههنا وجهان (الاول) ان لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله مراده ولا منافاة بين المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الآية على ان المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الامة (الثاني) أن نقول الولي في هذه الآية لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر فوجب أن يكون بمعنى المتصرف وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين بدليل انه تعالى ذكر بكلمة انما وكلمة انما للحصر كقوله انما الله اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وهذا يوجب القطع بأن الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة واذا لم تكن بمعنى النصرة كانت بمعنى التصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الآية انما المتصرف فيكم أيها المؤمنون هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية وهذا يقتضي ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على ان الشخص المذكور فيها يجب أن يكون امام الامة (اما بيان المقام الثاني) وهو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب أن يكون ذلك الانسان هو علي بن أبي طالب وبيانه من وجوه (الاول) ان كل من أثبت بهذه الآية امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على امامة شخص فوجب أن يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة انه لا قائل بالفرق (الثاني) تظاهرت الروايات على ان هذه الآية نزلت في حق علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في أبي بكر رضي الله عنه لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته وأجمعت الامة على ان هذه الآية لا تدل على امامته فبطل هذا القول (والثالث) ان قوله وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان الصلاة قد تقدمت والصلاة مشتملة على الركوع فكانت اعادة ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا أي يؤتون الزكاة حال كونهم راكعين وأجمعوا على ان ايتاء الزكاة حال الركوع لم يكن الا في حق علي فكانت الآية مخصوصة به ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه وهذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على امامة علي عليه السلام (والجواب) أما حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز لما ثبت في أصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا (أما الوجه الثاني) فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى أولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب عما قالوه فنقول الذي يدل على ان حمله على الناصر أولى وجوه (الاول) ان اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الآية فلانه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين في أرواحكم وأموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أحبابا وأنصارا ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة وأما ما بعد هذه الآية فهي قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء ولا شك ان الولاية

المنهى عنها هى الولاية بمعنى النصرة فكذلك الولاية فى قوله انما وليكم الله يجب أن تكون هى بمعنى النصرة وكل من أنصف وترك التعصب وتأمل فى مقدمة الآية وفى مؤخرها قطع بان الولى فى قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن أن يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء كلام أجنبى فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد وذلك يكون فى غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله تعالى عنه (الحجة الثانية) انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون فى الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية لان على بن أبى طالب كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حياة الرسول والآية تقتضى كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية فى الحال أما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة فى الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة أولى من حملها على التصرف والذى يؤكد ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ثم أمرهم بموالاة هؤلاء المؤمنين فلا بد وأن تكون موالاة هؤلاء المؤمنين حاصلة فى الحال حتى يكون النفى والاثبات متواردين على شىء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة فى الحال امتنع حمل الآية عليها (الحجة الثالثة) انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين فى هذه الآية بصيغة الجمع فى سبعة مواضع وهى قوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وحمل ألفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل حمل الكلام على الحقيقة (الحجة الرابعة) انا قد بينا بالبرهان البين ان الآية المتقدمة وهى قوله يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة امامة أبى بكر فلو دلت هذه الآية على صحة امامة على بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين وذلك باطل فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا هو الامام بعد الرسول (الحجة الخامسة) ان على بن أبى طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها فى محفل من المحافل وليس للقوم أن يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة وجميع فضائله ومناقبه ولم يتمسك البتة بهذه الآية فى اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله (الحجة السادسة) هب انها دالة على امامة على لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة فى الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف فى الامة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام فلم يبق الا أن تحمل الآية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد أبى بكر وعمر وعثمان اذ ليس فى الآية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة فى هذه الآية على قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة على ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامته بعد الرسول من غير فصل فالقول بدلالة الآية على امامة على لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل لانا نجيب عنه فنقول ومن الذى أخبركم انه ما كان أحد فى الامة قال هذا القول فان من المحتمل بل من الظاهر انه منذ استدل مستدل بهذه الآية على امامة على فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال (الحجة السابعة) ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله وانما ذكر الله هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا لهم بأنه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله ناصرا له ومعينا له فأى حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولى مذكور مرة واحدة فلما أريد به ههنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى مفهوميه معا (الحجة الثامنة) انه تعالى مدح المؤمنين فى الآية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله ورسوله على معنى المحبة والنصرة

كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وقوله يجاهدون فى سبيل الله يفيد فائدة قوله يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك أولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة فى هذه الآية يجب أن تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف أما الوجه الذى عولوا عليه وهو ان الولاية المذكورة فى الآية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة فجوابه من وجهين (الاول) لا نسلم ان الولاية المذكورة فى الآية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله انما مثل الحيوة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ولا شك ان الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل وقال انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل فى غيرها (الثانى) لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة فى كل المؤمنين وبيانه انه تعالى قسم المؤمنين قسمين (أحدهما) الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله انما وليكم الله (والثانى) الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية ههنا بمعنى النصرة كان المعنى انه تعالى جعل أحد القسمين أنصارا للقسم الثانى ونصرة القسم الثانى غير حاصلة لجميع المؤمنين ولو كان كذلك لزم فى القسم الذى هم المنصورون أن يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة أحد قسمى الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثانى من الامة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة فى هذه الآية خاصة أن لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التأمل فيه وأما استدلالهم بان هذه الآية نزلت فى حق على فهو ممنوع فقد بينا ان أكثر المفسرين زعموا انه فى حق الامة والمراد ان الله تعالى أمر المسلم أن لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت فى حق أبى بكر وأما استدلالهم بأن الآية مختصة بمن أدى الزكاة فى الركوع حال كونه فى الركوع وذلك هو على بن أبى طالب فنقول هذا أيضا ضعيف من وجوه (الاول) ان الزكاة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله تعالى وآتوا الزكاة فلو أنه أدى الزكاة الواجبة فى حال كونه فى الركوع لكان قد أخر اداء الزكاة الواجب عن أول أوقات الوجوب وذلك عند أكثر العلماء معصية وانه لا يجوز اسناده الى على عليه السلام وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله وآتوا الزكاة ظاهره يدل على ان كل ما كان زكاة فهو واجب (الثانى) وهو ان اللائق بعلى عليه السلام أن يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون فى الصلاة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا فى الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير (الثالث) ان دفع الخاتم فى الصلاة للفقير عمل كثير واللائق بحال على عليه السلام أن لا يفعل ذلك (الرابع) ان المشهور انه عليه السلام كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكاة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما أعطى ثلاثة أقراص نزل فيه سورة هل أتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فأما من كان له مال تجب فيه الزكاة يمتنع أن يستحق المدح العظيم المذكور فى تلك السورة على اعطاء ثلاثة أقراص واذا لم يكن له مال تجب فيه الزكاة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون عليه (الوجه الخامس) هب ان المراد بهذه الآية هو على بن أبى طالب لكنه لا يتم الاستدلال بالآية الا اذا تم ان المراد بالولى هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه (المسألة الثالثة) اعلم ان الذين يقولون المراد من قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون هم انهم يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على ان العمل القليل لا يقطع الصلاة فانه دفع الزكاة الى السائل وهو فى الصلاة ولا شك انه نوى ايتاء الزكاة وهو فى الصلاة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلاة وبقى فى الآية سؤالان (السؤال الاول) المذكور فى الآية هو الله تعالى ورسوله والمؤمنون فلم لم يقل انما أولياؤكم والجواب أصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الاصالة ثم نظم فى سلك اثباتها له اثباتها لرسول الله والمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن فى الكلام أصل

وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم الله (السؤال الثاني) الذين يقيمون ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين آمنوا او يقال التقدير هم الذين يقيمون أو النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان ذلك الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلاة في حال الركوع أي في حال الخضوع والخشوع والاخبات لله ثم قال تعالى (ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) وفيه مسئلتان (المسألة الاولى) الحزب في اللغة أصحاب الرجل الذين يكونون معه على رأيه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين عبارات قال الحسن جند الله وقال أبو روق أولياء الله وقال أبو العالية شيعة الله وقال بعضهم أنصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم (المسألة الثانية) قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتدأ والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وأنصاره * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين) اعلم انه تعالى نهى في الآية المتقدمة عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وساق الكلام في تقريره ثم ذكر ههنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ أبو عمرو والكسائي الكفار بالجر عطفا على قوله من الذين أوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا بتقدير ولا الكفار (المسألة الثانية) قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث أظهرا الايمان ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية (المسألة الثالثة) هذه الآية تقتضي امتياز أهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينهما ان كفر المشركين أعظم وأغلظ فنحن لهذا السبب نخصهم باسم الكفر والله أعلم (المسألة الرابعة) معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم أولياء وأنصارا وأحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروءة * قوله تعالى (واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا) لما حكى في الآية الاولى عنهم انهم اتخذوا دين المسلمين هزوا ولعبا ذكر ههنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا وفيه مسائل (المسألة الاولى) الضمير في قوله اتخذوها للصلاة أو المناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن بالمدينة يقول أشهد أن محمدا رسول الله يقول احرق الكاذب فدخلت خادمته بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو وأهله وقيل كان منادي رسول الله ينادي للصلاة وقام المسلمون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت الآية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلاة تنفيرا للناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد أبدعت شيئا لم يسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما أحدثت جميع الانبياء فمن أين لك صياح كصياح العير فأنزل الله هذه الآية (المسألة الثانية) قالوا دلت الآية على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده (المسألة الثالثة) قوله هزوا ولعبا أمران وذلك لانهم عند اقامة الصلاة يقولون هذه الاعمال التي أتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع أنا لسنا كذلك ولما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى (ذلك بانهم قوم لا يعقلون) أي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولعبا بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف أفعالهم ولذلك قال بعض الحكماء أشرف الحركات الصلاة وأنفع السكنات الصيام * قوله تعالى

(قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا الا أن آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون)

اعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا قال لهم ما الذي تنقمون
من هذا الدين وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا وفي الآية مسائل (المسألة الاولى)
قرأ الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها اذا
أنكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تعيبون هل تنكرون هل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب
نقمة لانه يجب على ما ينكر من الفعل وقال آخرون الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة لانها
تتبعها النقمة التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع أولا للمكروه ثم سمي العذاب نقمة
لكونه مكروها وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لانه يتبعه
العذاب (المسألة الثانية) معنى الآية أنه يقول لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال
على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله والايمان بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبل محمد يعني أن هذا ليس مما ينقم أما الايمان بالله فهو رأس جميع
الطاعات وأما الايمان بمحمد وبجميع الانبياء فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض
الانبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب
الاقرار بكونه رسولا فأما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت ان
الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقموه علينا قال ابن عباس ان نفرا من اليهود أتوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عمن يؤمن به من الرسل فقال أومن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على
ابراهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم أهل دين أقل حظا
في الدنيا والآخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها وأما قوله وان
أكثركم فاسقون فالقراءة العامة أن بفتح الالف وقرأ نعيم بن ميسرة ان بالكسر وفي الآية سؤالات
(السؤال الاول) كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه (الاول)
قوله وان أكثركم فاسقون مخصص لهم بالفسق فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان
المعنى وما تنقمون منا الا أن آمنا وما فسقنا مثلكم (الثاني) لما ذكر تعالى ما ينقم اليهود عليهم من
الايمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابلة فسقهم وهو مما ينقم ومثل هذا حسن في الازدواج
يقول القائل هل تنقم مني الا أني عفيف وانك فاجر واني غني وأنت فقير فيحسن ذلك لاتمام المعنى على سبيل
المقابلة (والثالث) ان يكون الواو بمعنى مع أي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع أن أكثركم فاسقون
فان أحد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة واكتسب الثاني شيئا كثيرا من الصفات الحميدة كان
اكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة أشد تأثيرا في وقوع البغض والحسد
في قلب الخصم (والرابع) أن يكون على تقدير حذف المضاف أي واعتقاد أنكم فاسقون (الخامس)
أن يكون التقدير وما تنقمون منا الا بأن آمنا بالله وبأن أكثركم فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم
الايمان علينا (السادس) يجوز أن يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كأنه قيل وما تنقمون منا
الا الايمان لقلة انصافكم ولاجل ان أكثركم فاسقون (السؤال الثاني) اليهود كلهم فساق وكفار فلم خص
الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين (الاول) يعني ان أكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون
ما يفعلون طلبا للرياسة والجاه وأخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فأنتم في دينكم فساق لا عدول فان
الكافر والمبتدع قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسق دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا كذلك فلذلك خص
أكثرهم بهذا الحكم (والثاني) ذكر أكثرهم لئلا يظن أن من آمن منهم داخل في ذلك ثم قال تعالى

(قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير
وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله من
ذلك اشارة الى المنتقم ولا بد من حذف المضاف وتقديره بشر من أهل ذلك لانه قال من لعنه الله

ولا يقال

ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين بل يقال انه شر ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوم عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما خرج الكلام على حسب قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بأن اعتقاد ذلك الدين شر فقيل لهم هب ان الامر كذلك ولكن لعنة الله وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك (المسألة الثانية) مثوبة نصب على التمييز ووزنها مفعلة كقولك مقولة ومحوزة وهو بمعنى المصدر وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في الاساءة قلنا هذا على طريقة قوله فبشرهم بعذاب أليم وقول الشاعر * تحية بينهم ضرب وجيع * (المسألة الثالثة) من في قوله من لعنه الله يحتمل وجهين (الاول) انه في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف فانه لما قال قل هل أنبئكم بشر من ذلك فكأن قائلا قال من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار كأنه قال هو النار (الثاني) يجوز أن يكون في موضع خفض بدلا من شر والمعنى أنبئكم بمن لعنه الله (المسألة الرابعة) اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعا (أولها) انه تعالى لعنهم (وثانيها) انه غضب عليهم (وثالثها) انه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت قال أهل التفسير عنى بالقردة أصحاب السبت وبالخنازير كفار مائدة عيسى وروى أيضا ان الممسخين كانا في أصحاب السبت لان شبانهم مسخوا قردة ومشايخهم مسخوا خنازير (المسألة الخامسة) ذكر صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت أنواعا من القرا آت (أحدها) قرأ أبي وعبدوا الطاغوت (وثانيها) قرأ ابن مسعود ومن عبدوا (وثالثها) وعابدوا الطاغوت عطفا على القردة (ورابعها) وعابدي (وخامسها) وعباد (وسادسها) وعبد (وسابعها) وعبدبوزن حطم (وثامنها) وعبيد (وتاسعها) وعبد بضمتين جمع عبيد (وعاشرها) وعبدة بوزن كفرة (والحادي عشر) وعبد وأصله عبدة فحذفت التاء للاضافة اذ هو كخدم في جمع خادم (والثاني عشر) عبد (والثالث عشر) وعباد (والرابع عشر) واعبد (والخامس عشر) وعبد الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم (والسادس عشر) وعبد الطاغوت بمعنى صار الطاغوت معبودا من دون الله تعالى كقولك أمر اذا صار أميرا (والسابع عشر) قرأ حمزة عبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطأ وذكروا فيها وجوها (الاول) ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء للمبالغة كقولهم رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة فتأويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا أحسن الوجوه (والثاني) ان العبد والعبد لغتان كقولهم سبع وسبع (الثالث) ان العبد جمع عباد والعباد جمع عبد كثمار وثمر ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الاولى بالفتحة (الرابع) يحتمل انه اراد أعبد الطاغوت فيكون مثل فلس وأفلس ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين (الخامس) يحتمل انه أراد وعبدة الطاغوت كافرئ ثم حذف الهاء وضم الباء لئلا يشتبه بالفعل (المسألة السادسة) قوله وعبد الطاغوت قال الفراء تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف (المسألة السابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان الكفر بقضاء الله قالوا لان تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة اذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله تعالى ما جعلهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك وذلك على خلاف الآية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا (المسألة الثامنة) قيل الطاغوت العجل وقيل الطاغوت الاحبار وكل من أطاع أحدا في معصية الله فقد عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا أي أولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان (الاول) قال ابن عباس رضي الله عنهما لان مكانهم سقر ولا مكان أشد شرا منه (والثاني) انه أضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو

في الحقيقة لا هلله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد كثير الرماد ويرجع حاصله الى الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال وأضل عن سواء السبيل أي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت هذه الآية عير المسلمون أهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤسهم * قوله تعالى (واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قالوا نزلت هذه الآية في ناس من اليهود كانوا يدخلون على الرسول عليه الصلاة والسلام ويظهرون له الايمان نفاقا فأخبره الله عز وجل بشأنهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلبهم شيء من دلائلك وتقريراتك ونصائحك وتذكيراتك (المسألة الثانية) الباء في قوله دخلوا بالكفر وخرجوا به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان ولا تغيير فيه البتة كما تقول دخل زيد بثوبه وخرج به أي بقي ثوبه حال الخروج كما كان حال الدخول (المسألة الثالثة) ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا بالكفر وذكر عند الخروج كلمة هم فقال وهم قد خرجوا به قالوا الفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم للتأكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فعل أي لم يسمعوا منك يا محمد عند جلوسهم معك ما يوجب كفرا فتكون أنت الذي ألقيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم (المسألة الرابعة) قالت المعتزلة انه تعالى أضاف الكفر اليهم حالتي الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل هذا على انه من العبد لا من الله والجواب المعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى (والله أعلم بما كانوا يكتمون) والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم ثم قال تعالى (وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون) المسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعداهم الى غيرهم وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت وفي الآية فوائد (الاولى) انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب ان كلهم ما كان يفعل ذلك بل كان بعضهم يستحي فيترك (والفائدة الثانية) ان لفظ المسارعة انما يستعمل في أكثر الامر في الخير قال تعالى يسارعون في الخيرات وقال تعالى نسارع لهم في الخيرات فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه (الفائدة الثالثة) لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على ان هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والاثم ثم قال تعالى (لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون) معنى لولا ههنا التحضيض والتوبيخ وهو بمعنى هلا والكلام في تفسير الربانيين والاحبار قد تقدم قال الحسن الربانيون علماء أهل الانجيل والاحبار علماء أهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لانه متصل بذكرهم والمعنى ان الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر أقوى لانه تعالى قال في المقدمين على الاثم والعدوان وأكل السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع أقوى من العمل لان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا أقدم على المعصية دل على ان مرض القلب في غاية القوة والشدة وعن ابن عباس هي أشد آية في القرآن وعن الضحاك ما في القرآن آية

أخوف عندي منها والله أعلم * قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا)
اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الاولى) في هذا الموضع اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة وأيضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لابد وأن يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول بأن يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود قديم وقادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة والا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا ثبت هذا فنقول حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه (الاول) لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بأن الاله الذي يستقرض شيئا من عباده فقير مغلول اليدين لاجرم حكى الله عنهم هذا الكلام (الثاني) لعل القوم لما رأوا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان اله محمد فقير مغلول اليد فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام (الثالث) قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله محمدا وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة أي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الالفاظ (الرابع) لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد (الخامس) قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا بقدر الايام التي عبدنا العجل فيها الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا في هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب وهذا قول الحسن فثبت ان هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله أعلم
(المسألة الثانية) غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط قالوا والسبب فيه ان اليد آلة لاكثر الاعمال لاسيما لدفع المال ولانفاقه فأطلقوا اسم السبب على المسبب وأسندوا الجود والبخل الى اليد والبنان والكف والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد وبسط البنان تره الانامل ويقال للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل فلما كان قوله يد الله مغلولة المراد منه البخل وجب أن يكون قوله غلت أيديهم المراد منه أيضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك قلنا قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لاجل البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت أيديهم دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل وعلى هذا التقدير فانه يزول الاشكال (المسألة الثالثة) قوله غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان (الاول) انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله فزادهم الله مرضا وعلى أبي لهب في قوله تبت يدا أبي لهب (الثاني) انه اخبار قال الحسن غلت أيديهم في نار جهنم على الحقيقة أي شدت الى أعناقهم جزاء لهم على هذا القول فان قيل فاذا كان هذا الغل انما حكم به جزاء لهم على هذا القول فكان ينبغي أن يقال فغلت أيديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف لفائدة وهي انه لما حذف كان قوله غلت أيديهم كالكلام المبتدأ به وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا

أتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا أتتخذنا هزوا وأما قوله ولعنوا بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية
وفي الآخرة بالنار ثم قال تعالى (بل يداه مبسوطتان) واعلم ان الكلام في هذه الآية من المهمات فان الآيات
الكثيرة من القرآن ناطقة باثبات اليد فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد قال تعالى يد الله فوق أيديهم
وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها هذه الآية ومنها قوله تعالى لابليس الملعون ما منعك أن تسجد لما خلقت
بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما اذا عرفت هذا فنقول
اختلفت الامة في تفسير يد الله تعالى فقالت المجسمة انها عضو جسماني كما في حق كل احد واحتجوا عليه بقوله
تعالى ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها وجه
الاستدلال أنه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل أنها ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم تحصل لله هذه
الاعضاء لزم القدح في كونه الها ولما بطل ذلك وجب اثبات هذه الاعضاء له قالوا وأيضا اسم اليد موضوع
لهذا العضو فحمله على شيء آخر ترك للغة وانه لا يجوز واعلم أن الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه
تعالى ليس بجسم والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان ومالا ينفك عن المحدث
فهو محدث ولان كل جسم فهو متناه في المقدار وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث ولان كل جسم
فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال وكل ما كان كذلك افتقر الى
ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسما فيمتنع أن تكون
يده عضوا جسمانيا وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان (الاول) قول من يقول القرآن لما
دل على اثبات اليد لله تعالى آمنا به والعقل لما دل على انه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص
وعضو مركب من الاجزاء والابعاض آمنا به فأما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله
تعالى وهذا هو طريقة السلف وأما المتكلمون فقالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه (أحدها) الجارحة
وهو معلوم (وثانيها) النعمة تقول لفلان عندي يد اشكره عليها (وثالثها) القوة قال تعالى اولي الايدي
والابصار فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدالك بهذا والمعنى سلب كمال القدرة
(ورابعها) الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح أي يملك ذلك
(وخامسها) شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدي والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا
التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفاء اذا ضمن له شيئا اذا عرفت هذا
فنقول اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة وأما سائر المعاني فكلها حاصلة وههنا قول آخر وهو
ان أبا الحسن الاشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى
القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه
علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل
في جميع المخلوقات فلابد من اثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء
وأكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة فان قيل ان فسرتم اليد
في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين
تارة وباثبات الايدي أخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين ونعم الله غير محدودة
كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب ان اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال
المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية عن البخل فأجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه
مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه به من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من أعطى بيده
أعطى على أكمل الوجوه وأما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين
(الاول) انه نسبة بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها فقيل نعمتاه
نعمة الدين ونعمة الدنيا أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن أو نعمة النفع ونعمة الدفع او نعمة الشدة ونعمة

الرخاء (الثانى) ان المراد بالتثنية المبالغة فى وصف النعمة ألا ترى ان قولهم لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الآية المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى من أنها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى (ينفق كيف يشاء) أى يرزق ويخلق كيف يشاء ان شاء قتر وان شاء وسع وقال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وقال قل اللهم مالك الملك الى قوله وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ويجب عليه أن لا يعاقبه ويجب عليه أن لا يدخل العاصى الجنة ويجب عليه عند بعضهم أن يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجرى مجرى الغل فهم فى الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال قل فمن يملك من الله شيئا ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الارض جميعا فقوله سبحانه بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) المراد بالكثير علماء اليهود يعنى ازدادوا عند نزول ما أنزل اليك من ربك من القرآن والحجج شدة فى الكفر وغلوا فى الانكار كما يقال مازادتك موعظتى الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم فى الكفر (المسألة الثانية) قال أصحابنا دلت الآية على انه تعالى لا يراعى مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون عند انزال تلك الآيات كفرا وضلالا فلو كانت أفعاله معللة برعاية المصالح للعباد لامتنع عليه انزال تلك الآيات فلما أنزلها علمنا أنه تعالى لا يراعى مصالح العباد ونظيره قوله فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله تعالى من حالهم انهم سواء أنزلها أو لم ينزلها فانهم يأتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا حسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل انزال تلك الآيات وهذا يقتضى أن تكون اضافة ازدياد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا وذلك تكذيب لنص القرآن * ثم قال تعالى (والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة) واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة ثم انه تعالى بين انهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم بقى مصرا على مذهبه ومقالته يبالغ فى نصرته ويطعن فى كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وانتهى الامر فيه الى ان بعضهم يكفر بعضا ويغزو بعضهم بعضا وفى قوله وألقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان (الاول) المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة لانه جرى ذكرهم فى قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وهو قول الحسن ومجاهد (الثانى) ان المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل بتمامه بين فرق المسلمين فكيف يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين أما فى ذلك الزمان فلم يك شئ من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى * ثم قال تعالى (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله) وهذا شرح نوع آخر من أنواع المحن عن اليهود وهو انهم كلما همّوا بأمر من الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من أذل الناس * ثم قال تعالى (ويسعون فى الارض فسادا) أى ليس يحصل فى أمرهم قوة من العزة والمنعة الا انهم يسعون فى الارض فسادا وذلك بأن يخدعوا ضعيفا ويستخرجوا نوعا من المكر والكيد على سبيل

الخفية وقيل انهم لما خالفوا حكم التوراة سلط عليهم بخت نصر ثم أفسدوا فسلط عليهم بطرس الرومي ثم أفسدوا فسلط عليهم المجوس ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين * ثم قال تعالى (والله لا يحب المفسدين) وذلك يدل على ان الساعي في الارض بالافساد ممقوت عند الله تعالى * ثم قال تعالى (ولو ان أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم) واعلم أنه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو آمنوا واتقوا لوجدوا سعادات الآخرة والدنيا أما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين (أحدهما) رفع العقاب (والثاني) ايصال الثواب أما رفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم وأما ايصال الثواب فهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرط التقوى قلنا المراد كونه آتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض آخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون * ثم قال تعالى (ولو انهم أقاموا التوراة والانجيل وما أنزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم) واعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الآخرة بين في هذه الآية أيضا انهم لو آمنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وفي اقامة التوراة والانجيل ثلاثة أوجه (أحدها) أن يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله فيها ومن الاقرار باشتمالها على الدلائل الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم (وثانيها) اقامة التوراة اقامة أحكامها وحدودها كما يقال أقام الصلاة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف بشرائطها انه أقامها (وثالثها) أقاموها نصب أعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودها وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول أحسن وأما قوله تعالى وما أنزل اليهم ففيه قولان (الاول) انه القرآن (والثاني) انه كتب سائر الانبياء مثل كتاب شعياء ومثل كتاب حيقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوءة من البشارة بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وأما قوله تعالى لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم فاعلم أن اليهود لما أصروا على تكذيب محمد عليه الصلاة والسلام أصابهم القحط والشدة وبلغوا الى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم وجوه (الاول) ان المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا أكلا متصلا كثيرا وهو كما تقول فلان في الخير من فرقه الى قدمه تريد تكاثف الخير وكثرته عنده (الثاني) ان الاكل من فوق نزول القطر ومن تحت الارجل حصول النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض (الثالث) الاكل من فوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة (والرابع) المراد أن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار فيجتنون ما تدلى من رؤس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت أرجلهم (والخامس) يشبه أن يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم وافساد زروعهم واجلائهم عن أوطانهم * ثم قال تعالى (منهم أمة مقتصدة) معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير وأصله القصد وذلك لان من عرف مطلوبه فانه يكون قاصدا له على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب أما من لم يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا وأخرى يسارا فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان (أحدهما) ان المراد منها الذين آمنوا من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى طرفي الافراط والتفريط (الثاني) المراد منها الكفار من أهل الكتاب الذين يكونون عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد شديد ولا غلظة كاملة كما قال ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك * ثم قال تعالى (وكثير منهم ساء ما يعملون) وفيه معنى التعجب كأنه قيل وكثير منهم ما أسوأ عملهم والمراد منهم الاجلاف المذمومون المبغضون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول

* قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك) أمر الرسول بأن لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة الفاسقين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ أى واصبر على تبليغ ما أنزلته اليك من كشف أسرارهم وفضائح أفعالهم فان الله يعصمك من كيدهم ويصونك من مكرهم وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله بعثني برسالته فضقت بها ذرعا وعرفت ان الناس يكذبوني واليهود والنصارى وقريش يخوفوني فلما أنزل الله هذه الآية زال الخوف بالكلية وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان أيام اقامته بمكة يجاهر ببعض القرآن ويخفي بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى أصحابه فلما أعز الله الاسلام وأيده بالمؤمنين قال له يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك أى لا تراقبن أحدا ولا تترك شيئا مما أنزل اليك خوفا من أن ينالك مكروه * ثم قال تعالى (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع رسالاته فى هذه الآية وفى الانعام حيث يجعل رسالاته على الجمع وفى الاعراف برسالاتى على الواحد وقرأ حفص عن عاصم على الضد ففى المائدة والانعام على الواحد وفى الاعراف على الجمع وقرأ ابن كثير فى الجميع على الواحد وقرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم كله على الجمع * حجة من جمع ان الرسل يبعثون بضروب من الرسالات وأحكام مختلفة فى الشريعة وكل آية أنزلها الله تعالى على رسوله فهى رسالة فحسن لفظ الجمع وأما من أفرد فقال القرآن كله رسالة واحدة وأيضا فان لفظ الواحد قد يدل على الكثرة وان لم يجمع كقوله وادعوا ثبورا كثيرا فوقع الاسم الواحد على الجمع وكذا ههنا لفظ الرسالة وان كان واحدا الا ان المراد هو الجمع (المسألة الثانية) لقائل أن يقول ان قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته معناه فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته فأى فائدة فى هذا الكلام أجاب جمهور المفسرين بأن المراد انك ان لم تبلغ واحدا منها كنت كمن لم يبلغ شيئا منها وهذا الجواب عندى ضعيف لان من أتى بالبعض وترك البعض لو قيل انه ترك الكل لكان كذبا ولو قيل أيضا ان مقدار الجرم فى ترك البعض مثل مقدار الجرم فى ترك الكل فهو أيضا محال ممتنع فسقط هذا الجواب والاصح عندى أن يقال ان هذا خرج على قانون قوله * أنا أبو النجم وشعرى شعرى * ومعناه ان شعرى قد بلغ فى الكمال والفصاحة الى حيث متى قيل فيه انه شعرى فقد انتهى مدحه الى الغاية التى لا يمكن أن يزاد عليها فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه فكذا ههنا فان لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته يعنى انه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من انه ترك التبليغ فكان ذلك تنبيها على غاية التهديد والوعيد والله أعلم (المسألة الثالثة) ذكر المفسرون فى سبب نزول الآية وجوها (الاول) انها نزلت فى قصة الرجم والقصاص على ما تقدم فى قصة اليهود (الثانى) نزلت فى عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبى سكت عنهم فنزلت هذه الآية (الثالث) لما نزلت آية التخيير وهو قوله يا أيها النبى قل لازواجك فلم يعرضها عليهن خوفا من اختيارهن الدنيا فنزلت (الرابع) نزلت فى أمر زيد وزينب بنت جحش قالت عائشة رضى الله عنها من زعم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحى فقد أعظم الفرية على الله والله تعالى يقول يا أيها الرسول بلغ ولو كتم رسول الله شيئا من الوحى لكتم قوله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه (الخامس) نزلت فى الجهاد فان المنافقين كانوا يكرهونه فكان يمسك أحيانا عن حثهم على الجهاد (السادس) لما نزل قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم سكت الرسول عن عيب آلهتهم فنزلت هذه الآية وقال بلغ يعنى معايب آلهتهم ولا تخفها عنهم والله يعصمك منهم (السابع) نزلت فى حقوق المسلمين وذلك لانه قال فى حجة الوداع لما بين الشرائع والمناسك هل بلغت قالوا نعم قال عليه الصلاة والسلام اللهم فاشهد (الثامن) روى انه صلى الله عليه وسلم نزل تحت شجرة فى بعض أسفاره وعلق سيفه عليها فأتاه اعرابى وهو نائم فأخذ سيفه واخترطه وقال يا محمد من يمنعك منى فقال الله فرعدت يد الاعرابى وسقط السيف من يده وضرب برأسه الشجرة حتى انتثر دماغه فأنزل الله هذه الآية وبين انه يعصمه من الناس (التاسع) كان يهاب قريشا واليهود والنصارى

فأزال الله عن قلبه تلك الهيبة بهذه الآية (العاشر) نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب عليه السلام
ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه فلقيه عمر رضي الله عنه فقال هنيئاً لك يا ابن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة
وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حمله على
أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم وذلك لأن ما قبل
هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة
في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها (المسألة الرابعة) * في قوله (والله يعصمك من
الناس) سؤال وهو أنه كيف يجمع بين ذلك وبين ما روي أنه عليه الصلاة والسلام شج وجهه يوم أحد
وكسرت رباعيته والجواب من وجهين (أحدهما) أن المراد يعصمه من القتل وفيه التنبيه على أنه يجب
عليه أن يحتمل كل ما دون النفس من أنواع البلاء فما أشد تكليف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (وثانيهما)
أنها نزلت بعد يوم أحد واعلم أن المراد من الناس ههنا الكفار بدليل قوله تعالى (إن الله لا يهدي
القوم الكافرين) ومعناه أنه تعالى لا يمكنهم مما يريدون وعن أنس رضي الله عنه كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الآية فأخرج رأسه من قبة أدم وقال انصرفوا
يا أيها الناس فقد عصمني الله من الناس * قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا
التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم) واعلم أنه تعالى لما أمره بالتبليغ سواء طاب للسامع
أو ثقل عليه أمر بأن يقول لأهل الكتاب هذا الكلام وإن كان مما يشق عليهم جداً فقال قل يا أهل الكتاب
من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في أيديكم شيء من الحق والصواب كما تقول هذا
ليس بشيء إذا أردت تحقيره وتصغير شأنه وقوله حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم
(وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً) وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتأكيد
* ثم قال تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وفيه وجهان (الأول) لا تأسف عليهم بسبب
زيادة طغيانهم وكفرهم فإن ضرر ذلك راجع إليهم لا إليك ولا إلى المؤمنين (الثاني) لا تتأسف بسبب
نزول اللعن والعذاب عليهم فإنهم من الكافرين المستحقين لذلك روى ابن عباس أنه جاء جماعة من اليهود
وقالوا يا محمد ألست تقر أن التوراة حق من الله تعالى قال بلى قالوا فإنا مؤمنون بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت
هذه الآية * قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون من آمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) قد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة وبقي ههنا
مسائل (المسألة الأولى) ظاهر الإعراب يقتضي أن يقال والصابئين وهكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود
وابن كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه (الأول) وهو مذهب الخليل وسيبويه ارتفع
الصابئون بالابتداء على نية التأخير كأنه قيل إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله
واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك فحذف خبره والفائدة
في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالاً فكأنه
قيل كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم حتى الصابئون فإنهم إن آمنوا
كانوا أيضاً كذلك (الوجه الثاني) وهو قول الفراء أن كلمة إن ضعيفة في العمل ههنا وبيانه من
وجوه (الأول) أن كلمة إن إنما تعمل لكونها مشابهة للفعل ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين الحرف
ضعيفة (الثاني) أنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعمل في الاسم فقط أما الخبر فإنه بقي مرفوعاً بكونه
خبر المبتدأ وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير وهذا مذهب الكوفيين وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة
في تفسير قوله إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم (الثاني) إنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء أما
الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها والأمر ههنا كذلك لأن

الاسم ههنا هو قوله الذين وهذه الكلمة لا يظهر فيها اثر الرفع والنصب والخفض اذا ثبت هذا فنقول انه اذا كان اسم ان بحيث لا يظهر فيه أثر الاعراب فالذى يعطف عليه يجوز النصب على اعمال هذا الحرف والرفع على اسقاط عمله فلا يجوز أن يقال ان زيدا وعمرو قائمان لان زيدا ظهر فيه أثر الاعراب لكن انما يجوز أن يقال ان هؤلاء واخوتك يكرموننا وان هذا نفسه شجاع وان قطام وهند عندنا والسبب فى جواز ذلك ان كلمة ان كانت فى الاصل ضعيفة العمل واذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر فى اسمها صارت فى غاية الضعف فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه وهو كونه مبتدأ فهذا تقرير قول الفراء وهو مذهب حسن وأولى من مذهب البصريين لان الذى قالوه يقتضى ان كلام الله على الترتيب الذى ورد عليه ليس بصحيح وانما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم وأما على قول الفراء فلا حاجة اليه فكان ذلك أولى (المسألة الثالثة) قال بعض النحويين لا شك ان كلمة ان من العوامل الداخلة على المبتدا والخبر وكون المبتدا مبتدأ والخبر خبرا وصف حقيقى ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله وكونه مبتدأ يقتضى الرفع اذا ثبت هذا فنقول المعطوف على اسم ان يجوز انتصابه بناء على اعمال هذا الحرف ويجوز ارتفاعه أيضا لكونه فى الحقيقة مبتدأ محدثا عنه ومخبرا عنه طعن صاحب الكشاف فيه وقال انما يجوز ارتفاعه على العطف على محل ان واسمها بعد ذكر الخبر تقول ان زيدا منطلق وعمرا وعمرو بالنصب على اللفظ والرفع على موضع ان واسمها لان الخبر قد تقدم واما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز لانا لو رفعناه على محل ان واسمها لكان العامل فى خبرهما هو المبتدأ ولو كان كذلك لكان العامل فى خبرهما هو الابتدا لان الابتدا هو المؤثر فى المبتدا والخبر معا وحينئذ يلزم فى الخبر المتأخر أن يكون مرفوعا بحرف ان وبمعنى الابتداء فيجتمع على المرفوع الواحد رافعان مختلفان وانه محال واعلم ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه (الاول) ان هذه الاشياء التى تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناها انها كذلك لذواتها أو لاعيانها فان هذا لا يقوله عاقل بل المراد انها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشئ الواحد غير محال ألا ترى ان جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى (والوجه الثانى) فى ضعف هذا الجواب انه بناء على ان كلمة ان مؤثرة فى نصب الاسم ورفع الخبر والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون لا تأثير لهذا الحرف فى رفع الخبر البتة وقد أحكمنا هذه المسئلة فى سورة البقرة (والوجه الثالث) وهو ان الاشياء الكثيرة اذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبرا عنها لان الخبر عن الشئ عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ومن المحال أن يكون حال الشئ وصفته عين حال الآخر وصفته لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة واذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وان كان فى اللفظ واحدا الا انه فى التقدير متعدد وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية واذا حصل التعدد فى الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعا بالحرف والبعض بالابتداء وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد والذى يحقق ذلك انه سلم أن بعد ذكر الاسم وخبره جاز الرفع والنصب فى المعطوف عليه ولا شك ان هذا المعطوف انما جاز ذلك فيه لانا نضمر له خبرا وحكمنا بان ذلك الخبر المضمر مرتفع بالابتداء واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذكر الخبر اذا عطفنا اسما على اسم حكم صريح العقل انه لا بد من الحكم بتقدير الخبر وذلك انما يحصل باضمار الاخبار الكثيرة وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكر من الالتزام والله أعلم (المسألة الرابعة) انه تعالى لما بين ان اهل الكتاب ليسوا على شئ ما لم يؤمنوا بين ان هذا الحكم عام فى الكل وانه لا يحصل لاحد فضيلة ولا منقبة الا اذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا وذلك لان الانسان له قوتان القوة النظرية والقوة العملية أما كمال القوة النظرية فليس الا بأن يعرف الحق واما كمال القوة العملية فليس الا بأن يعمل الخير وأعظم المعارف شرفا معرفة أشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى وكمال معرفته انما يحصل بكونه قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان أفضل المعارف هو الايمان بالله واليوم الآخر وأفضل الخيرات فى الاعمال أمران المواظبة على الاعمال المشعرة بتعظيم المعبود والسعى فى ايصال النفع الى الخلق كما قال عليه

الصلاة والسلام استعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من أتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من أهوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا أعظم وأشرف وأطيب مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن أهوال القيامة والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي (والثاني) انه ان حصل خوف فذلك عارض قليل لا يعتد به (المسألة الخامسة) قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح والمشروط بشئ عدم عند عدم الشرط فلزم ان من لم يأت مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بأن الله يعفو عنه لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو (المسألة السادسة) انه تعالى قال في أول الآية ان الذين آمنوا ثم قال في آخر الآية من آمن بالله وفي هذا التكرير فائدتان (الاولى) ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مؤمنون فالفائدة في هذا التكرير اخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن (الفائدة الثانية) انه تعالى أطلق لفظ الايمان والايمان يدخل تحته أقسام وأشرفها الايمان بالله واليوم الآخر فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على أن هذين القسمين أشرف أقسام الايمان وقد ذكرنا وجوها كثيرة في قوله يا أيها الذين آمنوا وكلها صالحة لهذا الموضع (المسألة السابعة) الراجع الى اسم ان محذوف والتقدير من آمن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما والله أعلم * قوله تعالى (لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل وأرسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) اعلم أن المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله وهو متعلق بما افتتح الله به السورة وهو قوله اوفوا بالعقود فقال لقد أخذنا ميثاق بني اسرائيل يعني خلقنا الدلائل وخلقنا العقل الهادي الى كيفية الاستدلال وأرسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والاحكام وقوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم جملة شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى أنفسهم أي بما يخالف أهواءهم وما يضاد شهواتهم من مشاق التكاليف وههنا سؤالات (الاول) اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف وانما جاز حذفه لان الكلام المذكور دليل عليه والتقدير كلما جاءهم رسول ناصبوه ثم انه قيل فكيف ناصبوه فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول ان قوله كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين (السؤال الثاني) لم ذكر أحد الفعلين ماضيا والآخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا يكذبون عيسى وموسى في كل مقام وكيف كانوا يتمردون على أوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في مقاتلة الجبارين وأما القتل فهو ما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام وكانوا قد قصدوا أيضا قتل عيسى وان كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي هنا اشارة الى معاملتهم مع موسى عليه السلام لانه قد انقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارع اشارة الى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر (السؤال الثالث) ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون والجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية فان التكذيب والقتل وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقتلهم أقبح فكان التقديم لهذه

الفائدة * ثم قال تعالى (وحسبوا أن لا تكون فتنة) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) قرأ حمزة والكسائى وأبو عمرو أن لا تكون فتنة برفع نون تكون والباقون بالنصب وذكر الواحدى لهذا تقريرا حسنا فقال الافعال على ثلاثة أضرب (فعل يدل على ثبات الشئ واستقراره) نحو العلم والتيقن والتبين فما كان مثل هذا يقع بعده أن الثقيلة ولم يقع بعده أن الخفيفة الناصبة للفعل وذلك لان الثقيلة تدل على ثبات الشئ واستقراره فاذا كان العلم يدل على الاستقرار والثبات وأن الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القرآن قوله تعالى ويعلمون ان الله هو الحق المبين ألم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ألم يعلم بأن الله يرى والباء زائدة (والضرب الثانى) فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار نحو اطمع وأخاف وأرجو فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى تخافون أن يتخطفكم الناس فخشينا أن يرهقهما (والضرب الثالث) فعل يحذو مرة الى هذا القبيل ومرة أخرى الى ذلك القبيل نحو حسب وأخواتها فتارة تستعمل بمعنى أطمع وأرجو فيما لا يكون ثابتا ومستقرا وتارة بمعنى العلم فيما يكون مستقرا اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان ههنا بحيث يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين بأنهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل فى الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والتبع فكانوا بقلوبهم عارفين بأن ذلك خطأ ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لا جرم ظهر الوجه فى صحة كل واحدة من هاتين القراءتين فمن رفع قوله أن لا تكون كان المعنى انه لا تكون ثم خففت المشددة وجعلت لا عوضا من حذف الضمير فلو قلت علمت أن يقول بالرفع لم يحسن حتى تأتى بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون ووجه النصب ظاهر ثم قال الواحدى وكلا الوجهين قد جاء به القرآن فمثل قراءة من نصب وأوقع بعده الخفيفة قوله أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم الم أحسب الناس أن يتركوا ومثل قراءة من رفع أم يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم أيحسبون انما نمدهم به أيحسب الانسان ان لن نجمع فهذه مخففة من الثقيلة لان الناصبة للفعل لا يقع بعدها لن ومثل المذهبين فى الظن قوله تظن أن يفعل بها فاقرة ان ظنا ان يقيما ومن الرفع قوله وانا ظننا أن لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا فأن ههنا الخفيفة من الشديدة كقوله علم أن سيكون لان أن الناصبة للفعل لا تجتمع مع لن لان لن تفيد التأكيد وان الناصبة تفيد عدم الثبات كما قررناه (المسألة الثانية) ان باب حسب من الافعال التى لا بد لها من مفعولين الا ان قوله أن لا تكون فتنة جملة قامت مقام مفعولى حسب لان معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة بهم (المسألة الثالثة) ذكر المفسرون فى الفتنة وجوها وهى محصورة فى عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ثم عذاب الدنيا أقسام منها القحط ومنها الوبا ومنها القتل ومنها العداوة ومنها البغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوسة وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم أن حسبانهم ان لا تقع فتنة يحتمل وجهين (الاول) انهم كانوا يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم فى كل رسول جاء بشرع آخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله (والثانى) انهم وان اعتقدوا فى أنفسهم كونهم مخطئين فى ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن أبناء الله وأحباؤه وكانوا يعتقدون ان نبوة أسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العقاب الذى يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب * ثم قال تعالى (فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون) وفيه مسائل (المسألة الاولى) الآية دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون فى المراد بهاتين المرتين على وجوه (الاول) المراد انهم عموا وصموا فى زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به

ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد عليه الصلاة والسلام بأن أنكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير منهم لان أكثر اليهود وان أصروا على الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام الا ان جماعة منهم آمنوا به مثل عبد الله بن سلام وأصحابه (الثاني) عموا وصموا حين عبدوا العجل ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة (الثالث) قال القفال رحمه الله تعالى ذكر الله تعالى في سورة بني اسرائيل ما يجوز أن يكون تفسيرا لهذه الآية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا فهذا في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الآخرة ليسوؤا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا كثير منهم (الرابع) ان قوله فعموا وصموا انما كان برسول أرسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فآمنوا به فتاب الله عليهم ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة أخرى (المسألة الثانية) قرئ عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم الله وصمهم الله أي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول نزكته اذا ضربته بالنزك وهو رمح قصير وركبته اذا ضربته بركبتك (المسألة الثالثة) في قوله ثم عموا وصموا كثير منهم وجوه (الاول) على مذهب من يقول من العرب أكلوني البراغيث (والثاني) أن يكون كثير منهم بدلا عن الضمير في قوله ثم عموا وصموا والابدال كثير في القرآن قال تعالى الذي أحسن كل شئ خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا الابدال ههنا في غاية الحسن لانه لو قال عموا وصموا لاوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم دل على ان ذلك حاصل للاكثر لا للكل (الثالث) ان قوله كثير منهم خبر مبتدا محذوف والتقدير هم كثير منهم (المسألة الرابعة) لا شك ان المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول ان فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد والاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا انهم انما اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر الا ان الجهالات لا تتسلسل بل لابد من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال تعالى والله بصير بما يعملون أي من قتل الانبياء وتكذيب الرسل والمقصود منه التهديد * قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم) اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وهذا هو قول اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب انهم يقولون ان الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ثم حكى تعالى عن المسيح انه قال وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال تعالى (انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار) ومعناه ظاهر واحتج أصحابنا على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة * ثم قال تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) ثلاثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبها لان معناه واحد ثلاثة أما اذا قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم (المسألة الثانية) في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان (الاول) قول بعض المفسرين وهو انهم أرادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله فقوله ثالث ثلاثة

أى أحد ثلاثة آلهة أو واحد من ثلاثة آلهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى فى الرد عليهم وما من
اله الا اله واحد وعلى هذا التقدير ففى الآية اضمار الا انه حذف ذكر الآلهة لان ذلك معلوم من مذاهبهم
قال الواحدى ولا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذا لم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه ما من شيئين الا والله
ثالثهما بالعلم لقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم (والطريق
الثانى) ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون جوهر واحد ثلاثة أقانيم أب وابن وروح القدس
وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات
وبالابن الكلمة وبالروح الحياة واثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التى هى كلام الله
اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله
والكل اله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد
لا يكون ثلاثة ولا يرى فى الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة النصارى * ثم قال تعالى
(وما من اله الا اله واحد) فى من قولان (أحدهما) انها صلة زائدة والتقدير وما اله الا اله واحد (والثانى)
انها تفيد معنى الاستغراق والتقدير وما فى الوجود من هذه الحقيقة الا فرد واحد * ثم قال تعالى
(وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم) قال الزجاج معناه ليمسن الذين أقاموا على
هذا الدين لان كثيرا منهم تابوا عن النصرانية ثم قال تعالى (أفلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله غفور
رحيم) قال الفراء هذا امر فى لفظ الاستفهام كقوله فهل أنتم منتهون فى آية تحريم الخمر * ثم قال تعالى
(ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة) أى ما هو الا رسول من جنس الرسل
الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها فان كان الله ابرأ الاكمه والابرص وأحيا الموتى على
يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى وان كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم
من غير ذكر ولا أنثى وأمه صديقة وفى تفسير ذلك وجوه (أحدها) انها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه
ولدها قال تعالى فى صفتها وصدقت بكلمات ربها وكتبه (وثانيها) انه تعالى قال فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها
بشرا سويا فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصديقة (وثالثها) ان المراد بكونها صديقة غاية بعدها
عن المعاصى وشدة جدها واجتهادها فى اقامة مراسم العبودية فان الكامل فى هذه الصفة يسمى صديقا
قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين * ثم قال تعالى (كانا يأكلان الطعام)
واعلم أن المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه (الاول) ان كل من كان له
أم فقد حدث بعد ان لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا الها (والثانى) انهما كانا محتاجين لانهما كانا
محتاجين الى الطعام أشد الحاجة والاله هو الذى يكون غنيا عن جميع الاشياء فكيف يعقل أن يكون
الها (الثالث) قال بعضهم ان قوله كانا يأكلان الطعام كناية عن الحدث لان من أكل الطعام فانه لا بد
وأن يحدث وهذا عندى ضعيف من وجوه (الاول) انه ليس كل من أكل أحدث فان أهل الجنة يأكلون
ولا يحدثون (الثانى) ان الاكل عبارة عن الحاجة الى الطعام وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على انه ليس
باله فأى حاجة بنا الى جعله كناية عن شئ آخر (الثالث) ان الاله هو القادر على الخلق والايجاد فلو كان
الها لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف
يعقل أن يكون الها للعالمين وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه الى دليل * ثم قال تعالى
(انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون) يقال أفكه يأفكه افكا اذا صرفه والافك الكذب لانه
صرف عن الحق وكل مصروف عن الشئ مأفوك عنه وقد أفكت الارض اذا صرف عنها المطر ومعنى قوله
أنى يؤفكون أنى يصرفون عن الحق قال أصحابنا الآية دلت على انهم مصروفون عن تأمل الحق والانسان
يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق الى الباطل والجهل والكذب لان العاقل لا يختار لنفسه ذلك
فعلمنا ان الله سبحانه وتعالى هو الذى صرفهم عن ذلك * ثم قال تعالى (قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم

ضرا ولا نفعا) وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى وهو يحتمل أنواعا من الحجة (الأول) ان اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الاضرار بهم وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على ايصال نفع من منافع الدنيا اليهم والعاجز عن الاضرار والنفع كيف يعقل أن يكون الها (الثاني) ان مذهب النصارى ان اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون الها (الثالث) ان اله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل ما سواه محتاجا اليه فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولا بعبادة الله تعالى لان الاله لا يعبد شيئا انما العبد هو الذي يعبد الاله ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظبا على الطاعات والعبادات علمنا انه انما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار الى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على ايصال المنافع الى العباد ودفع المضار عنهم واذا كان كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام حيث قال لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا * ثم قال تعالى (والله هو السميع العليم) والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم بضمائرهم * قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق) اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا على أباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على أباطيل النصارى وأقام الدليل القاهر على بطلانها وفسادها فعند ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق والغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك لان الحق بين طرفي الافراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة المصدر أي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق أي غلوا باطلا لان الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو أن يبالغ في تقريره وتأكيده وغلو باطل وهو أن يتكلف في تقرير الشبه واخفاء الدلائل وذلك الغلو هو ان اليهود لعنهم الله نسبوه الى الزنا والى انه كذاب والنصارى ادعوا فيه الالهية * ثم قال تعالى (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) الاهواء ههنا المذاهب التي تدعو اليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله لفظ الهوى في القرآن الا ذمه قال ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى أفرأيت من اتخذ الهه هواه قال أبو عبيدة لم نجد الهوى يوضع الا في موضع الشر لا يقال فلان يهوى الخير انما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى اله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لانه يهوي بصاحبه في النار وأنشد في ذم الهوى

ان الهوى لهو الهوان بعينه * فاذا هويت فقد لقيت هوانا

وقال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة (المسألة الثانية) انه تعالى وصفهم بثلاث درجات في الضلال فبين انهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر انهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر انهم استمروا على تلك الحالة حتى انهم الآن ضالون كما كانوا ولا نجد حالة أقرب الى البعد من الله والقرب من عقاب الله تعالى من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل أن يكون المراد انهم ضلوا وأضلوا ثم ضلوا بسبب اعتقادهم في ذلك الاضلال انه ارشاد الى الحق ويحتمل أن يكون المراد بالضلال الاول الضلال عن الدين وبالاضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم أنه تعالى لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال تعالى (لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم) قال أكثر المفسرين يعني أصحاب السبت وأصحاب المائدة أما أصحاب السبت فهو ان قوم داود وهم أهل ايلة لما اعتدوا في السبت بأخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في سورة الاعراف قال داود اللهم العنهم واجعلهم آية فمسخوا قردة وأما أصحاب المائدة فانهم لما أكلوا من المائدة ولم يؤمنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير وكانوا خمسة آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي قال بعض العلماء ان اليهود كانوا يفتخرون بأنا من أولاد الانبياء فذكر الله تعالى هذه الآية

لتدل على انهم ملعونون على السنة الانبياء وقيل ان داود وعيسى عليهما السلام بشرا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولعنا من يكذبه وهو قول الاصم ثم قال تعالى (ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) والمعنى ان ذلك اللعن كان بسبب انهم يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم انه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه) وللتناهي ههنا معنيان (أحدهما) وهو الذي عليه الجمهور انه تفاعل من النهي أي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم (والمعنى الثاني) في التناهي انه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا كف عنه ثم قال تعالى (لبئس ما كانوا يفعلون) اللام في لبئس لام القسم كأنه قال أقسم لبئس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل الانتهاء عن الشئ بعد ان صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب عنه من وجوه (الاول) أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه (الثاني) لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته (الثالث) لا يتناهون عن الاصرار على منكر فعلوه * ثم قال تعالى (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا) اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدة الاوثان والمراد منهم كعب بن الاشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا * ثم قال تعالى (لبئس ما قدمت لهم أنفسهم) أي بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في دار الآخرة وقوله (ان سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون) محل ان رفع كما تقول بئس رجلا زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان (الاول) أن يكون مبتدأ ويكون بئس وما عملت فيه خبره (والثاني) أن يكون خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قال بئس رجلا قيل ما هو فقال زيد أي هو زيد * ثم قال تعالى (ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل اليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون) والمعنى لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما أنزل اليه في التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء لان تحريم ذلك متأكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر انه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله بأي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق فقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه آخر ذكره القفال وهو أن يكون المعنى ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذهم هؤلاء اليهود أولياء وهذا الوجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه * قوله تعالى (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى) اعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه على انهم أشد في العداوة من المشركين من جهة انه قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم كذلك وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وذكر الله تعالى ان النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب الى المسلمين منهم وههنا مسألتان (الاولى) قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين وقال آخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان فان قدروا على القتل فذاك والا فبغصب المال أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة وأما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الايذاء في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت (المسألة الثانية) المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير قسما انك لتجد اليهود والمشركين أشد الناس عداوة مع المؤمنين وقد شرحت لك ان هذا التمرد والمعصية عادة

قديمة لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال (ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون) وفي الآية مسألتان (الاولى) علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محظور ومنكر بطلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالا أو جاها وأما النصارى فانهم في أكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون (وههنا دقيقة نافعة) في طلب الدين وهو ان كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لان النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك في ان الاول أغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل الى الآخرة شرفهم الله بقوله ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى وأما اليهود مع ان كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم الله بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم حب الدنيا رأس كل خطيئة (المسألة الثانية) القس والقسيس اسم لرئيس النصارى والجمع القسيسون وقال عروة ابن الزبير صنعت النصارى الانجيل وأدخلت فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس قال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين وأصله من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله عليه الصلاة والسلام لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق * ثم قال تعالى (واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع) الضمير في قوله سمعوا يرجع الى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم وما أنزل يعني القرآن الى الرسول يعني محمدا عليه الصلاة والسلام قال ابن عباس يريد النجاشي وأصحابه وذلك لان جعفرا الطيار قرأ عليهم سورة مريم فأخذ النجاشي تبنة من الارض وقال والله ما زاد على ما قال الله في الانجيل مثل هذا وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة وأما قوله ترى أعينهم تفيض من الدمع ففيه وجهان (الاول) المراد ان أعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض لان الفيض أن يمتلئ الاناء أو غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه (الثاني) أن يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها وأما قوله (مما عرفوا من الحق) أي مما نزل على محمد وهو الحق فان قيل أي فرق بين من وبين من في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الاولى لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدئ من معرفة الحق وكان من أجله وبسببه والثانية للتبعيض يعني انهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكاهم الله فكيف لو عرفوا كله وأما قوله (يقولون ربنا آمنا) أي بما سمعنا وشهدنا انه حق (فاكتبنا مع الشاهدين) وفيه وجهان (الاول) يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق وهو مأخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس (والثاني) أي مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمني عبادك بأنك لا اله غيرك * وأما قوله تعالى (ومالنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) ففيه مسألتان (الاولى) قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فان قيل فما العامل في الحال الاولى والثانية قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كأنه قيل أي شيء حصل

لنا حال كوننا غير مؤمنين وفى الثانى معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الاولى لانك لو أزلتها وقلت ومالنا ونطمع لم يكن كلاما ويجوز أن يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على انهم أنكروا على انفسهم انهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين وأن يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى ومالنا نجمع بين التثليث وبين الطمع فى صحبة الصالحين (المسألة الثانية) تقدير الآية ويدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه قال تعالى ايدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما * ثم قال تعالى (فأثابهم الله بما قالوا جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) ظاهر الآية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فأثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الثواب وأجابوا عنه من وجهين (الاول) انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان (الثانى) روى عطاء عن ابن عباس انه قال قوله بما قالوا يريد بما سألوا يعنى قولهم فاكتبنا مع الشاهدين (المسألة الثانية) الآية دالة على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا فى النار وبيانه من وجهين (الاول) انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لابد وان يكون هو الذى تقدم ذكره من المعرفة وهو قوله مما عرفوا من الحق ومن الاقرار به وهو قوله فأثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الآية دالة على ان هذه المعرفة وهذا الاقرار يوجب أن يحصل له هذا الثواب وصاحب الكبيرة له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب أن يحصل له هذا الثواب فاما أن ينقل من الجنة الى النار وهو باطل بالاجماع أو يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب (الثانى) هو انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم فقوله أولئك أصحاب الجحيم يفيد الحصر أى أولئك أصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشئ هو الملازم له الذى لا ينفك عنه فهذا يقتضى تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الآية من هذين الوجهين من أقوى الدلائل على ان الخلود فى النار لا يحصل للمؤمن الفاسق * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) اعلم أن الله تعالى لما استقصى فى المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده الى بيان الاحكام وذكر جملة منها (النوع الاول) ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم وفيه مسائل (المسألة الاولى) الطيبات اللذيذات التى تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب وفى الآية قولان (الاول) روى انه صلى الله عليه وسلم وصف يوم القيامة لاصحابه فى بيت عثمان بن مظعون وبالغ وأشبع الكلام فى الانذار والتحذير فعزموا على أن يرفضوا الدنيا ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل وأن لا يناموا على الفرش ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا فى الارض فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لهم انى لم أومر بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فانى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتى النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين فى مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيب هذه الآية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مأمورين بذلك فان قيل ما الحكمة فى هذا النهى فان من المعلوم ان حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان فى اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه فى طلب الدنيا واستغراقه فى تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله وفى طاعته ويمنعه عن طلب سعادات الآخرة وأما اذا اعرض عن لذات الدنيا

وطيبات فكلما كان ذلك الاعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فالحكمة في نهى الله تعالى عن الرهبانية والجواب عنه من وجوه (الاول) ان الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك ان أكمل السعادات وأعظم القربات انما هو معرفة الله تعالى فاذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لاجرم وقع النهى عنها (والثاني) وهو ان حاصل ما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة أما النفوس المستعلية الكاملة فانها لا يكون استعمالها في الاعمال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فانا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل واذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناس (الثالث) وهو ان من استوفى اللذات الحسية كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فان رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من اعرض عن اللذات الحسية لان صرف حصة النفس الى جانب الطاعة اشق وأشد من الاعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا أتم (الرابع) وهو ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعات فانه يفيد عمارة الدنيا والآخرة فكانت هذه الحالة أكمل فهذا جملة الكلام في هذا الوجه (القول الثاني) في تفسير هذه الآية ما ذكره القفال وهو انه تعالى قال في أول السورة أوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم الحلال وكانت العرب تحرم من الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهي البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك في هذه السورة وفي سورة الانعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما فأمر الله تعالى أن لا يحرموا ما أحله الله ولا يحللوا ما حرمه الله تعالى حتى يدخلوا تحت قوله يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود (المسألة الثانية) قوله لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم يحتمل وجوها (أحدها) لا تعتقدوا تحريم ما أحل الله تعالى لكم (وثانيها) لا تظهروا باللسان تحريم ما أحله الله لكم (وثالثها) لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب من المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة محمولة على الاعتقاد والقول والعمل (ورابعها) لا تحرموا على غيركم بالفتوى (وخامسها) لا تلتزموا تحريمها بنذر أو يمين ونظيره هذه الآية قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك (وسادسها) أن يخلط المغصوب بالمملوك خلطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له وكذلك القول فيما اذا خلط النجس بالطاهر والآية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل والله أعلم (المسألة الثالثة) قوله ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين فيه وجوه (الاول) انه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل تحته النهى عن تحريمها (والثاني) انه لما أباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله تعالى ولا تعتدوا ونظيره قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا (الثالث) يعني لما أحل لكم الطيبات فاكتفوا بهذه الحلالات ولا تتعدوها الى ما حرم عليكم * ثم قال تعالى (وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قوله وكلوا صيغة امر وظاهرها للوجوب الا ان المراد هنا الاباحة والتحليل واحتج أصحاب الشافعي به في ان التطوع لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الآية يقتضي اباحة الاكل على الاطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم غايته انه خص في بعض الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص (المسألة الثانية) قوله حلالا طيبا يحتمل أن يكون متعلقا بالاكل وأن يكون متعلقا بالمأكول فعلى الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله وعلى

التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا أما على التقدير الاول فانه حجة المعتزلة على ان الرزق لا يكون الا حلالا وذلك لان الآية على هذا التقدير دالة على الاذن في أكل كل مارزق الله تعالى وانما يأذن الله تعالى في أكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما كان رزقا كان حلالا وأما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خصص اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا طيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة (المسألة الثالثة) لم يقل تعالى كلوا مارزقكم ولكن قال كلوا مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض فكأنه قال اقتصروا في الاكل على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات لانه ارشاد الى ترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا (المسألة الرابعة) وكلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل أحد فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى واحسانه فانه أكرم من أن يخلف الوعد ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب أما قوله واتقوا الله فهو تأكيد للتوصية بما أمر به وزاده توكيدا بقوله تعالى أنتم به مؤمنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما أمر به وعما نهى عنه (النوع الثاني) من الاحكام المذكورة في هذا الموضع * قوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع أنواعا من الشرائع والاحكام بقي أن يقال أي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول الآية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يارسول الله فكيف نصنع بأيماننا فأنزل الله هذه الآية واعلم أن الكلام في ان يمين اللغو ماهو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فلا وجه للاعادة * ثم قال تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم عقدتم بتشديد القاف بغير ألف وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف بغير ألف وقرأ ابن عامر عاقدتم بالالف والتخفيف قال الواحدي يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقدا اذا وكده وأحكمه ومثل ذلك أيضا عقد بالتشديد اذا وكد ومثله أيضا عاقد بالالف اذا عرفت هذا فنقول أما من قرأ بالتخفيف فانه صالح للقليل والكثير يقال عقد زيد يمينه وعقدوا أيمانهم وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن أبا عبيدة زيف هذه القراءة وقال التشديد للتكرير مرة بعد مرة فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لانها لم تتكرر وأجاب الواحدي رحمه الله عنه من وجهين (الاول) ان بعضهم قال عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى (الثاني) هب انها تفيد التكرير كما في قوله وغلقت الابواب الا ان هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقدا وأما من قرأ بالالف فانه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كقراءة من خفف (المسألة الثانية) ما مع الفعل بمنزلة المصدر والتقدير ولكن يؤاخذكم بعقدكم أو بتعقيدكم أو بمعاقدتكم الايمان (المسألة الثالثة) في الآية محذوف والتقدير ولكن يؤاخذكم بما عقدتم اذا حنثتم فحذف وقت المؤاخذة لانه كان معلوما عندهم أو بنكث ما عقدتم فحذف المضاف وأما كيفية استدلال الشافعي بهذه الآية على ان اليمين الغموس توجب الكفارة فقد ذكرناها في سورة البقرة * ثم قال تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) واعلم أن الآية دالة على ان الواجب في كفارة اليمين أحد الامور الثلاثة على التخيير فان عجز عنها جميعا فالواجب شئ آخر وهو الصوم وفي الآية مسائل (المسألة الاولى) معنى الواجب المخير انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه

الثلاثة ولا يجوز له تركها جميعا ومتى أتى بأي واحد شاء من هذه الثلاثة فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير ومن الفقهاء من قال الواجب واحد لا بعينه وهذا الكلام يحتمل وجهين (الاول) أن يقال الواجب عليه أن يدخل في الوجود واحدا من هذه الثلاثة لا بعينه وهذا محال في العقول لان الشيء الذي لا يكون معينا في نفسه يكون ممتنع الوجود لذاته وما كان كذلك فانه لا يراد به التكليف (الثاني) أن يقال الواجب عليه واحد معين في نفسه وفي علم الله تعالى الا انه مجهول العين عند الفاعل وذلك أيضا محال لان كون ذلك الشيء واجبا بعينه في علم الله تعالى هو انه لا يجوز تركه بحال وأجمعت الامة على انه يجوز له تركه بتقدير الاتيان بغيره والجمع بين هذين القولين جمع بين النفي والاثبات وهو محال وتمام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه (المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله نصيب كل مسكين مد وهو ثلثا من وهو قول ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن المسيب والحسن والقاسم وقال أبو حنيفة رحمه الله الواجب نصف صاع من الحنطة وصاع من غير الحنطة حجة الشافعي انه تعالى لم يذكر في الاطعام الا قوله من أوسط ما تطعمون أهليكم وهذا الوسط اما أن يكون المراد منه ما كان متوسطا في العرف او ما كان متوسطا في الشرع فان كان المراد ما كان متوسطا في العرف فثلثا من من الحنطة اذا جعل دقيقا أو جعل خبزا فانه يصير قريبا من المن وذلك كاف في قوت اليوم الواحد ظاهرا وان كان المراد ما كان متوسطا في الشرع فلم يرد في الشرع له مقدار الا في موضع واحد وهو ما روى في خبر المفطر في نهار رمضان ان النبي صلى الله عليه وسلم أمره باطعام ستين مسكينا من غير ذكر مقدار فقال الرجل ما أجد فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطعم هذا وذلك يدل على تقدير طعام المسكين بربع الصاع وهو مد ولا يلزم كفارة الحلف لانها شرعت بلفظ الصدقة مطلقة عن التقدير باطعام الاهل فكان قدرها معتبرا بصدقة الفطر وقد ثبت بالنص تقديرها بالصاع لا بالمد وحجة أبي حنيفة رحمه الله انه تعالى قال من أوسط ما تطعمون أهليكم والاوسط هو الاعدل والذي ذكره الشافعي رحمه الله هو أدنى ما يكفي فأما الاعدل فيكون بادام وهكذا روى عن ابن عباس رحمهما الله مد معه ادامه والادام يبلغ قيمته قيمة مد آخر او يزيد في الاغلب أجاب الشافعي رحمه الله بأن قوله من أوسط ما تطعمون أهليكم يحتمل أن يكون المراد التوسط في القدر فان الانسان ربما كان قليل الاكل جدا يكفيه الرغيف الواحد وربما كان كثير الاكل فلا يكفيه المنوان الا ان المتوسط الغالب انه يكفيه من الخبز ما يقرب من المن ويحتمل أن يكون المراد التوسط في القيمة لا يكون غاليا كالسكر ولا يكون خسيس الثمن كالنخالة والذرة والاوسط هو الحنطة والتمر والزبيب والخبز ويحتمل أن يكون المراد الاوسط في الطيب واللذاذة ولما كان اللفظ محتملا لكل واحد من الامرين فنقول يجب حمل اللفظ على ما ذكرناه لوجهين (الاول) ان الادام غير واجب بالاجماع فلم يبق الا حمل اللفظ على التوسط في قدر الطعام (الثاني) ان هذا القدر واجب بيقين والباقي مشكوك فيه لان اللفظ لا دلالة فيه عليه فأوجبنا اليقين وطرحنا الشك والله أعلم (المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله الواجب تمليك الطعام وقال أبو حنيفة رحمه الله اذا غدى او عشى عشرة مساكين جاز حجة الشافعي ان الواجب في هذه الكفارة أحد الامور الثلاثة اما الاطعام او الكسوة او الاعتاق ثم أجمعنا على ان الواجب في الكسوة التمليك فوجب أن يكون الواجب في الاطعام هو التمليك حجة أبي حنيفة ان الآية دلت على ان الواجب هو الاطعام والتغدية والتعشية هما اطعام بدليل قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه وقال من أوسط ما تطعمون أهليكم واطعام الاهل يكون بالتمكين لا بالتمليك ويقال في العرف فلان يطعم الفقراء اذا كان يقدم الطعام اليهم ويمكنهم من أكله واذا ثبت انه أمر بالاطعام وجب أن يكون كافيا أجاب الشافعي رضي الله عنه ان الواجب اما المد أو الازيد والتغدية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة الا باليقين والله أعلم (المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله لا يجزيه الا اطعام عشرة وقال أبو حنيفة رحمه الله لو اطعم مسكينا

واحدا

واحدا عشرة أيام جاز حجة الشافعي رحمه الله ان مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه وما كان كذلك فانه يجب الاعتماد فيه على مورد النص (المسألة الخامسة) الكسوة في اللغة معناها اللباس وهو كل ما يكتسى به فأما التي تجزي في الكفارة فهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة ازار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله (المسألة السادسة) المراد بالرقبة الجملة وقيل الاصل في هذا المجاز ان الاسير في العرب كان يجمع يداه الى رقبته بحبل فاذا أطلق حل ذلك الحبل فسمي الاطلاق من الرقبة فك الرقبة ثم جرى ذلك على العتق ومذهب أهل الظاهر ان جميع الرقبات تجزيه وقال الشافعي رحمه الله الرقبة المجزية في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل صغيرة كانت أو كبيرة ذكرا أو انثى بعد أن تكون مؤمنة ولا يجوز اعتاق الكافرة في شيء من الكفارات ولا اعتاق المكاتب ولا شرى القريب وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار (المسألة السابعة) لقائل أن يقول أي فائدة لتقديم الاطعام على العتق مع ان العتق أفضل لا محالة قلنا له وجوه (أحدها) ان المقصود منه التنبيه على ان هذه الكفارة وجبت على التخيير لا على الترتيب لانها لو وجبت على الترتيب لوجبت البداءة بالاغلظ (وثانيها) قدم الاطعام لانه أسهل لكون الطعام أعم وجودا والمقصود منه التنبيه على انه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف (وثالثها) ان الاطعام أفضل لان الحر الفقير قد لا يجد الطعام ولا يكون هنالك من يعطيه الطعام فيقع في الضر أما العبد فانه يجب على مولاه اطعامه وكسوته * ثم قال تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قال الشافعي رحمه الله اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام وعند أبي حنيفة رحمه الله يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة فجعل من لا زكاة عليه عادما حجة الشافعي رحمه الله انه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوما وليلة لان ذلك كالامر المضطر اليه وقد رأينا في الشرع انه متى وقع التعارض في حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجبا فوجب أن تبقى الآية معمولا بها في غير هذه الصورة (المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله في أصح قوليه انه يصوم ثلاثة أيام ان شاء متتابعة وان شاء متفرقة وقال أبو حنيفة يجب التتابع حجة الشافعي انه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفرق آت بصوم ثلاثة أيام فوجب أن يخرج عن العهدة حجة أبي حنيفة رحمه الله ما روي في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود فصوم ثلاثة أيام متتابعات وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما والجواب ان القراءة الشاذة مردودة لانها لو كانت قرآنا لنقلت نقلا متواترا اذ لو جوزنا في القرآن أن لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن وذلك باطل فعلمنا ان القراءة الشاذة مردودة فلا تصلح لان تكون حجة وأيضا نقل في قراءة أبي بن كعب انه قرأ فعدة من أيام اخر متتابعات مع ان التتابع هنالك ما كان شرطا واجابوا عنه بانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له علي أيام من رمضان أفأقضيها متفرقات فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم اما كان يجزيك قال بلى قال فالله أحق ان يعفو ويصفح قلنا فهذا الحديث وان وقع جوابا عن هذا السؤال في صوم رمضان الا ان لفظه عام وتعليله عام في جميع الصيامات وقد ثبت في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا أيضا (المسألة الثالثة) من صام ستة أيام عن يمينين اجزأه سواء عين احدى الثلاثين لاحدى اليمينين أولا والدليل عليه انه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عليه وقد أتى بها فوجب أن يخرج عن العهدة * ثم قال تعالى (ذلك كفارة أيمانكم اذا حلفتم) قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من الطعام

من المعلوم ان آية الظهار من سورة المجادلة فيكون من تفسيره فيبطل بذلك قول من ادعى ان المائدة هو الذي آخر كله قاله نصر

والكسوة وتحرير الرقبة أي ذلك المذكور كفارة أيمانكم اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بمجرد الحلف الا انه حذف ذكر الحنث لكونه معلوما كما قال فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فأفطر احتج الشافعي بهذه الآية على ان التكفير قبل الحنث جائز فقال الآية دلت على ان كل واحد من الاشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف فاذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين واذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة قال وقوله اذا حلفتم فيه دقيقة وهي التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز وأما بعد اليمين وقبل الحنث فانه يجوز * ثم قال تعالى (واحفظوا أيمانكم) وفيه وجهان (الاول) المراد منه قللوا الايمان ولا تكثروا منها قال كثير

قليل الالايا حافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت

فدل قوله وان سبقت منه الالية على ان قوله حافظ ليمينه وصف منه له بأنه لا يحلف (الثاني) واحفظوا أيمانكم اذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا الى التكفير واللفظ محتمل للوجهين الا أن على هذا التقدير يكون مخصوصا بقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه * ثم قال تعالى (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون) والمعنى ظاهر والكلام في لفظ لعل تقدم مرارا * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) اعلم أن هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذا الموضع ووجه اتصاله بما قبله أنه تعالى قال فيما تقدم لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم الى قوله وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم لما كان من جملة الامور المستطابة الخمر والميسر لا جرم أنه تعالى بين انهما غير داخلين في المحللات بل في المحرمات واعلم انا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر وذكرنا معنى الانصاب والازلام في أول هذه السورة عند قوله وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالازلام فمن أراد الاستقصاء فعليه بهذه المواضع وفي اشتقاق لفظ الخمر وجهان (الاول) سميت الخمر خمرا لانها خامرت العقل أي خالطته فسترته (والثاني) قال ابن الاعرابي تركت فاختمرت أي تغير ريحها والميسر هو قمارهم في الجزور والانصاب هي آلهتهم التي نصبوها يعبدونها والازلام سهام مكتوب عليها خير وشر واعلم أنه تعالى وصف هذه الاقسام الاربعة بوصفين (الاول) قوله رجس والرجس في اللغة كل ما استقذر من عمل يقال رجس الرجل رجسا ورجس اذا عمل عملا قبيحا وأصله من الرجس بفتح الراء وهو شدة الصوت يقال سحاب رجاس اذا كان شديد الصوت بالرعد فكان الرجس هو العمل الذي يكون قوي الدرجة كامل الرتبة في القبح (الوصف الثاني) قوله من عمل الشيطان وهذا أيضا مكمل لكونه رجسا لان الشيطان نجس خبيث لانه كافر والكافر نجس لقوله انما المشركون نجس والخبيث لا يدعو الا الى الخبيث لقوله الخبيثات للخبيثين وأيضا كل ما أضيف الى الشيطان فالمراد من تلك الاضافة المبالغة في كمال قبحه قال تعالى فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ثم انه تعالى لما وصف هذه الاربعة بهذين الوصفين قال فاجتنبوه أي كونوا جانبا منه والهاء عائدة الى ماذا فيه وجهان (الاول) أنها عائدة الى الرجس والرجس واقع على الاربعة المذكورة فكان الامر بالاجتناب متناولا للكل (الثاني) انها عائدة الى المضاف المحذوف كانه قيل انما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان واعلم انه تعالى لما أمر باجتناب هذه الاشياء ذكر فيها نوعين من المفسدة (فالاول) ما يتعلق بالدنيا وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر واعلم انا نشرح وجه العداوة والبغضاء أولا في الخمر ثم في الميسر أما الخمر فاعلم ان الظاهر فيمن يشرب الخمر انه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب ان يستأنس برفقائه ويفرح بمحادثتهم ومكالمتهم فكان غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الالفة والمحبة الا ان ذلك في الاغلب ينقلب الى الضد لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند

استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الاصحاب وتلك المنازعة ربما ادت الى الضرب والقتل والمشافهة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء فالشيطان يسول ان الاجتماع على الشرب يوجب تأكيدا الالفة والمحبة وبالآخرة انقلب الامر وحصلت نهاية العداوة والبغضاء واما الميسر ففيه بازاء التوسعة على المحتاجين الاجحاف بأرباب الاموال لان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما صار غالبا فيه وقد يتفق ان لا يحصل له ذلك الى ان لا يبقى له شئ من المال والى ان يقامر على لحيته وأهله وولده ولا شك انه بعد ذلك يبقى فقيرا مسكينا ويصير من اعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين له فظهر من هذا الوجه أن الخمر والميسر سببان عظيمان في اثارة العداوة والبغضاء بين الناس ولا شك أن شدة العداوة والبغضاء تفضى الى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح العالم فان قيل لم جمع الخمر والميسر مع الانصاب والازلام ثم أفردهما في آخر الآية قلنا لان هذه الآية خطاب مع المؤمنين بدليل انه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر واظهار أن هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة فلما كان المقصود من هذه الآية النهى عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر والميسر تأكيدا لقبح الخمر والميسر لا جرم افردهما في آخر الآية بالذكر

اما النوع الثاني من المفاسد الموجودة في الخمر والميسر المفاسد المتعلقة بالدين وهو قوله تعالى (ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة) فنقول اما أن شرب الخمر يمنع عن ذكر الله فظاهر لان شرب الخمر يورث الطرب واللذة الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذات الجسمانية غفلت عن ذكر الله تعالى واما عن الصلاة فكذلك واما ان الميسر مانع عن ذكر الله وعن الصلاة فكذلك لانه ان كان غالبا صار استغراقه في لذة الغلبة مانعا من ان يخطر بباله شئ سواه ولا شك ان هذه الحالة مما تصد عن ذكر الله وعن الصلاة فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدلائل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة ولما بين تعالى اشتمال شرب الخمر واللعب بالميسر على هذه المفاسد العظيمة في الدين قال تعالى (فهل أنتم منتهون) * روى أنه لما نزل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فلما نزلت هذه الآية قال عمر انتهينا يارب واعلم ان هذا وان كان استفهاما في الظاهر الا أن المراد منه هو النهى في الحقيقة وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى ذم هذه الافعال وأظهر قبحها للمخاطب فلما استفهم بعد ذلك عن تركها لم يقدر المخاطب الا على الاقرار بالترك فكأنه قيل له أتفعله بعد ما قد ظهر من قبحه ما قد ظهر فصار قوله فهل أنتم منتهون جاريا مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقرونا باقرار المكلف بوجوب الانتهاء واعلم ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه (أحدها) تصدير الجملة بانما وذلك لان هذه الكلمة للحصر فكأنه تعالى قال لا رجس ولا شئ من عمل الشيطان الا هذه الاربعة (وثانيها) انه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الاوثان ومنه قوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد الوثن (وثالثها) انه تعالى أمر بالاجتناب وظاهر الامر للوجوب (ورابعها) انه قال لعلكم تفلحون جعل الاجتناب من الفلاح واذا كان الاجتناب فلاحا كان الارتكاب خيبة (وخامسها) أنه شرح انواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الاعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة (وسادسها) قوله فهل أنتم منتهون وهو من أبلغ ما ينتهى به كأنه قيل قد تلى عليكم ما فيهما من أنواع المفاسد والقبائح فهل أنتم منتهون مع هذه الصوارف أم أنتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ (وسابعها) أنه تعالى قال بعد ذلك (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) فظاهره أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر وقوله واحذروا أي احذروا عن مخالفتهما في هذه التكاليف (وثامنها) قوله (فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين) وهذا

تهديد عظيم ووعيد شديد فى حق من خالف فى هذا التكليف واعرض فيه عن حكم الله وبيانه يعنى انكم ان توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والاعذار والانذار فاما ماوراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف واعرض عنه فذلك الى الله تعالى ولا شك انه تهديد شديد فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلا قاهرا وبرهانا باهرا فى تحريم الخمر واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم ان هذه الآية نص صريح فى أن كل مسكر حرام وذلك لانه تعالى لما ذكر قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة قال بعده فهل أنتم منتهون فرتب النهى عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفاسد ومن المعلوم فى بدائه العقول أن تلك المفاسد انما تولدت من كونها مؤثرة فى السكر وهذا يفيد القطع بأن علة قوله فهل أنتم منتهون هى كون الخمر مؤثرا فى الاسكار واذا ثبت هذا وجب القطع بأن كل مسكر حرام ومن أحاط عقله بهذا التقدير وبقى مصرا على قوله فليس لعناده علاج والله أعلم قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين) فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) روى أنه لما نزلت آية تحريم الخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الآية والمعنى لا اثم عليهم فى ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى فى نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وما كان الله ليضيع ايمانكم أى انكم حين استقبلتم بيت المقدس فقد استقبلتموه بأمرى فلا اضيع ذلك كما قال فاستجاب لهم ربهم أنى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر أو انثى (المسئلة الثانية) الطعام فى الاغلب من اللغة خلاف الشراب فكذلك يجب أن يكون الطعم خلاف الشرب الا ان اسم الطعام قد يقع على المشروبات كما قال تعالى ومن لم يطعمه فانه منى وعلى هذا يجوز أن يكون قوله جناح فيما طعموا أى شربوا الخمر ويجوز أن يكون معنى الطعم راجعا الى التلذذ بما يؤكل ويشرب وقد تقول العرب تطعم تطعم أى ذق حتى تشتهى واذا كان معنى الكلمة راجعا الى الذوق صلح للمأكول والمشروب معا (المسئلة الثالثة) زعم بعض الجهال أنه تعالى لما بين فى الخمر انها محرمة عند ما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين فى هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها اذا لم يحصل معه شئ من تلك المفاسد بل حصل معه انواع المصالح من الطاعة والتقوى والاحسان الى الخلق قالوا ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لانه لو كان المراد ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا كما ذكر مثل ذلك فى آية تحويل القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم ولكنه لم يقل ذلك بل قال ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الى قوله اذا ما اتقوا وآمنوا ولا شك أن اذا للمستقبل لا للماضى واعلم أن هذا القول مردود باجماع كل الامة وقولهم ان كلمة اذا للمستقبل لا للماضى فجوابه ماروى أبو بكر الاصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون ان الله حرم الخمر وهم يطعمونها فانزل الله هذه الآيات وعلى هذا التقدير فالحل قد ثبت فى الزمان المستقبل عن وقت نزول هذه الآية لكن فى حق الغائبين الذين لم يبلغهم هذا النص (المسئلة الرابعة) انه تعالى شرط لنفى الجناح حصول التقوى والايمان مرتين وفى المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان واختلفوا فى تفسير هذه المراتب الثلاث على وجوه (الاول) قال الاكثرون الاول عمل الاتقاء والثانى دوام الاتقاء والثبات عليه والثالث اتقاء ظلم العباد مع ضم الاحسان اليه (القول الثانى) أن الاول اتقاء جميع المعاصى قبل نزول هذه الآية (والثانى) اتقاء الخمر والميسر ومافى هذه الآية (والثالث) اتقاء ما يحدث تحريمه بعد هذه الآية وهذا قول الاصم (القول الثالث) اتقاء الكفر ثم الكبائر ثم الصغائر (القول الرابع) ماذكره القفال رحمه الله قال التقوى الاولى عبارة عن الاتقاء من القدح فى صحة النسخ وذلك لان اليهود يقولون النسخ يدل على البداء فأوجب على المؤمنين

عند عاع تحريم الخمر بعد ان كانت مباحة أن يتقوا عن هذه الشبهة الفاسدة والتقوى الثانية الاتيان بالعمل المطابق لهذه الآية وهي الاحتراز عن شرب الخمر والتقوى الثالثة عبارة عن المداومة على التقوى المذكورة في الاول والثاني ثم يضم الى هذه التقوى الاحسان الى الخلق (والقول الخامس) أن المقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة في الحث على الايمان والتقوى فان قيل لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الايمان والتقوى مع أن المعلوم أن من لم يؤمن ولم يتق ثم تناول شيئا من المباحات فانه لا جناح عليه في ذلك التناول بل عليه جناح في ترك الايمان وفي ترك التقوى الا أن ذلك لا تعلق له بتناول ذلك المباح فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز قلنا ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الاقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومثاله أن يقال لك هل على زيد فيما فعل جناح وقد علمت ان ذلك الامر مباح فتقول ليس على أحد جناح في المباح اذا اتقى المحارم وكان مؤمنا محسنا تريد ان زيدا ان بقي مؤمنا محسنا فانه غير مؤاخذ بما فعل ثم قال تعالى والله يحب المحسنين والمعنى انه تعالى لما جعل الاحسان شرطا في نفي الجناح بين ان تأثير الاحسان ليس في نفي الجناح فقط بل وفي أن يحبه الله ولا شك ان هذه الدرجة أشرف الدرجات وأعلى المقامات وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم) اعلم أن هذا نوع آخر من الاحكام ووجه النظم انه تعالى كما قال لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ثم استثنى الخمر والميسر عن ذلك فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات وبين دخوله في المحرمات وههنا مسائل (المسألة الاولى) اللام في قوله ليبلونكم الله لام القسم لان اللام والنون قد يكونان جوابا للقسم واذا ترك القسم جيء بهما دليلا على القسم (المسألة الثانية) الواو في قوله ليبلونكم مفتوحة لالتقاء الساكنين (المسألة الثالثة) ليبلونكم أي ليختبرن طاعتكم من معصيتكم أي ليعاملنكم معاملة المختبر (المسألة الرابعة) قال مقاتل بن حيان ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم فيقدرون على أخذها بالايدي وصيدها بالرماح وما رأوا مثل ذلك قط فنهاهم الله عنها ابتلاء قال الواحدي الذي تناله الايدي من الصيد الفراخ والبيض وصغار الوحش والذي تناله الرماح الكبار وقال بعضهم هذا غير جائز لان الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع (المسألة الخامسة) معنى التقليل والتصغير في قوله بشيء من الصيد ان يعلم انه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعبا شاقا كالابتلاء ببذل الارواح والاموال وانما هو ابتلاء سهل فان الله تعالى امتحن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني اسرائيل بصيد البحر وهو صيد السمك (المسألة السادسة) من في قوله من الصيد للتبعيض من وجهين (أحدهما) المراد صيد البر دون البحر (والثاني) صيد الاحرام دون صيد الاحلال وقال الزجاج يحتمل أن تكون للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان (المسألة السابعة) أراد بالصيد المفعول بدليل قوله تعالى تناله أيديكم ورماحكم والصيد اذا كان بمعنى المصدر يكون حدثا وانما يوصف بنيل اليد والرماح ما كان عينا * ثم قال تعالى (ليعلم الله من يخافه بالغيب) وفيه مسائل (المسألة الاولى) ان هذا مجاز لانه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل نعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب (المسألة الثانية) قوله بالغيب فيه وجهان (الاول) من يخافه حال ايمانه بالغيب كما ذكر ذلك في أول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب (والثاني) من يخافه بالغيب أي يخافه باخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما في حق المنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم (المسألة الثالثة) الباء في قوله بالغيب في محل النصب بالحال والمعنى من يخافه حال كونه غائبا عن رؤيته ومثل

هذا قوله من خشي الرحمن بالغيب ويخشون ربهم بالغيب وأما معنى الغيب فقد ذكرناه في قوله الذين يؤمنون بالغيب * ثم قال تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) والمراد عذاب الآخرة والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو أن يضرب بطنه وظهره ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال وهذا جائز لان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمى جلد الزانيين عذابا فقال وليشهد عذابهما طائفة وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حاكيا عن سليمان في الهدهد لاعذبنه عذابا شديدا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد بالصيد قولان (الاول) أنه الذي توحش سواء كان مأكولا أو لم يكن فعلى هذا المحرم اذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وقال زفر يجب بالغا ما بلغ (والقول الثاني) أن الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي رحمه الله وسلم أبو حنيفة رحمه الله أنه لا يجب الضمان في قتل الفواسق الخمس وفي قتل الذئب حجة الشافعي رحمه الله القرآن والخبر أما القرآن فهو ان الذي يحرم أكله ليس بصيد فوجب أن لا يضمن انما قلنا أنه ليس بصيد لان الصيد ما يحل أكله لقوله تعالى بعد هذه الآية أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فهذا يقتضي حل صيد البحر بالكلية وحل صيد البر خارج وقت الاحرام فثبت أن الصيد ما يحل أكله والسبع لا يحل أكله فوجب أن لا يكون صيدا واذا ثبت انه ليس بصيد وجب أن لا يكون مضمونا لان الاصل عدم الضمان تركنا العمل به في ضمان الصيد بحكم هذه الآية فبقي فيما ليس بصيد على وفق الاصل وأما الخبر فهو الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام خمس فواسق لا جناح على المحرم أن يقتلهن في الحل والحرم الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور وفي رواية أخرى والسبع الضاري والاستدلال به من وجوه (أحدها) أن قوله والسبع الضاري نص في المسئلة (وثانيها) أنه عليه السلام وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها والحكم المذكور عقيب الوصف المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف وهذا يدل على أن كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها مؤذية وصفة الايذاء في السباع أقوى فوجب جواز قتلها (وثالثها) أن الشارع خصها باباحة القتل وانما خصها بهذا الحكم لاختصاصها بمزيد الايذاء وصفة الايذاء في السباع أتم فوجب القول بجواز قتلها واذا ثبت جواز قتلها وجب أن لا تكون مضمونة لما بيناه في الدليل الاول حجة أبي حنيفة رحمه الله أن السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم وانما قلنا انه صيد لقول الشاعر * ليث تربى ربية فاصطيدا * ولقول علي عليه السلام

صيد الملوك أرانب وثعالب * واذا ركبت فصيدي الابطال

والجواب قد بينا بدلالة الآية أن ما يحرم أكله ليس بصيد وذلك لا يعارضه شعر مجهول وأما شعر علي عليه السلام فغير وارد لان عندنا الثعلب حلال (المسئلة الثانية) حرم جمع حرام وفيه ثلاثة أقوال (الاول) قيل حرم أي محرمون بالحج وقيل وقد دخلتم الحرم وقيل هما مرادان بالآية وهل يدخل فيه المحرم بالعمرة فيه خلاف (المسئلة الثالثة) قوله لا تقتلوا يفيد المنع من القتل ابتداء والمنع منه تسببا فليس له أن يتعرض الى الصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب والطيور سواء كان الصيد صيد الحل أو صيد الحرم وأما الحلال فله أن يتصيد في الحل وليس له أن يتصيد في الحرم واذا قلنا وأنتم حرم يتناول الامرين أعني من كان محرما ومن كان داخلا في الحرم كانت الآية دالة على كل هذه الاحكام * ثم قال تعالى (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ عاصم وحمزة والكسائي فجزاء بالتنوين ومثل بالرفع والمعنى فعليه جزاء مماثل للمقتول من الصيد فمثل مرفوع لانه صفة لقوله فجزاء قال ولا ينبغي اضافة جزاء الى المثل ألا ترى أنه ليس عليه جزاء مثل ما قتل في الحقيقة انما عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول الذي لم يقتله وقوله تعالى من النعم

يجوز أن يكون صفة للنكرة التي هي جزاء والمعنى فجزاء من النعم مثل ما قتل وأما سائر القراء فهم قرؤا فجزاء مثل على اضافة الجزاء الى المثل وقالوا انه وان كان الواجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثله فانهم يقولون انا أكرم مثلك يريدون انا أكرمك ونظيره قوله ليس كمثله شيء والتقدير ليس هو كشيء وقال أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات والتقدير كمن هو في الظلمات وفيه وجه آخر وهو ان يكون المعنى فجزاء مثل ما قتل من النعم كقولك خاتم فضة أي خاتم من فضة (المسئلة الثانية) قال سعيد بن جبير المحرم اذا قتل الصيد خطأ لا يلزمه شيء وهو قول داود وقال جمهور الفقهاء يلزمه الضمان سواء قتل عمدا أو خطأ حجة داود أن قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا مذكور في معرض الشرط وعند عدم الشرط يلزم عدم المشروط فوجب أن لا يجب الجزاء عند فقدان العمدية قال والذي يؤكد هذا أنه تعالى قال في آخر الآية ومن عاد فينتقم الله منه والانتقام انما يكون في العمد دون الخطأ وقوله ومن عاد المراد منه ومن عاد الى ما تقدم ذكره وهذا يقتضي أن الذي تقدم ذكره من القتل الموجب للجزاء هو العمد لا الخطأ وحجة الجمهور قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ولما كان ذلك حراما بالاحرام صار فعله محظورا بالاحرام فلا يسقط حكمه بالخطأ والجهل كما في حلق الرأس وكما في ضمان مال المسلم فانه لما ثبتت الحرمة لحق المالك لم يتبدل ذلك بكونه خطأ أو عمدا فكذا ههنا وأيضا يحتجون بقوله عليه السلام في الضبع كبش اذا قتله المحرم وقول الصحابة في الظبي شاة وليس فيه ذكر العمد أجاب داود بان نص القرآن خير من خبر الواحد وقول الصحابي والقياس (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يدل على أنه يجب أن يكون جزاء الصيد مثل المقتول الا أنهم اختلفوا في المثل فقال الشافعي ومحمد بن الحسن الصيد ضربان منه ما له مثل ومنه ما لا مثل له فما له مثل يضمن بمثله من النعم وما لا مثل له يضمن بالقيمة وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المثل الواجب هو القيمة وحجة الشافعي القرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من وجوه أربعة (الاول) أن جماعة من القراء قرؤا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فمن قال انه مثله في القيمة فقد خالف النص (وثانيها) أن قوما آخرين قرؤا فجزاء مثل ما قتل بالاضافة والتقدير فجزاء ما قتل من النعم أي فجزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم فمن لم يوجبه فقد خالف النص (وثالثها) قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل من النعم وذلك صريح فيما قلناه (ورابعها) أن قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة صريح في أن ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم يجب أن يكون هديا بالغ الكعبة فان قيل انه يشتري بتلك القيمة هذا الهدي قلنا النص صريح في ان ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هديا وأنتم تقولون الواجب هو القيمة ثم انه يكون بالخيار ان شاء اشترى بها هديا يهدى الى الكعبة وان شاء لم يفعل فكان ذلك على خلاف النص وأما الخبر فما روى جابر بن عبد الله أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع أصيد هو فقال نعم وفيه كبش اذا أخذه المحرم وهذا نص صريح وأما الاجماع فهو ان الشافعي رحمه الله قال تظاهرت الروايات عن علي وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى انهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم فحكموا في النعامة ببدنة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الظبي بشاة وفي الارنب بجفرة وفي رواية بعناق وفي الضب بسخلة وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على انهم نظروا الى أقرب الاشياء شبها بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الاسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الانثى واليربوع هو الفارة الكبيرة تكون في الصحراء والجفرة الانثى من أولاد المعز اذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الانثى من أولاد المعز اذا قويت قبل تمام الحول وأما القياس فهو ان المقصود من الضمان جزاء الهالك ولا شك أن المماثلة كلما كانت أتم كان الجزاء أتم فكان الايجاب أولى حجة أبي حنيفة رحمه الله لا نزاع

أن الصيد المقتول اذا لم يكن له مثل فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله فجزاء مثل ما قتل من النعم هو القيمة في هذه الصورة فوجب أن يكون في سائر الصور كذلك لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد والجواب أن حقيقة المماثلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المماثلة فوجب رعايتها بأقصى الامكان فان امكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وان لم يمكن رعايتها الا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة (المسئلة الرابعة) جماعة محرمون قتلوا صيدا قال الشافعي رحمه الله لا يجب عليهم الا جزاء واحد وهو قول أحمد واسحاق وقال أبو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله يجب على كل واحد منهم جزاء واحد حجة الشافعي رحمه الله أن الآية دلت على وجوب المثل ومثل الواحد واحد وأكد هذا بما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال بمثل قولنا حجة أبي حنيفة رحمه الله ان كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل بيان الاول أن جماعة لو حلف كل واحد منهم أن لا يقتل صيدا فقتلوا صيدا واحدا لزم كل واحد منهم كفارة وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحدا واذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فقوله ومن قتله منكم متعمدا صيغة عموم فيتناول كل القاتلين أجاب الشافعي رحمه الله بأن القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل واحد فاذا اجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلا في الحقيقة واذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يدخل تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذلك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في ايجاب الكفارات المتعددة (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله المحرم اذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء وقال أبو حنيفة رحمه الله يضمن حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لا يجب الضمان ولانه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية وكالدلالة على مال المسلم حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه سئل عمر عن هذه المسئلة فشاور عبد الرحمن بن عوف فاجمعا على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال أجاب الشافعي رحمه الله بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة (المسئلة السادسة) قال الشافعي رحمه الله ان جرح ظبيا فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة الشاة وقال داود لا يضمن البتة سوى القتل وقال المزني عليه شاة حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل فاذا لم يوجد القتل وجب أن لا يجب الجزاء البتة وجوابه أن المعلق على القتل وجوب مثل المقتول وعندنا أن هذا لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله (المسئلة السابعة) اذا رمى من الحل والصيد في الحل فمر السهم في طائفة من الحرم قال الشافعي رحمه الله يحرم وعليه الجزاء وقال أبو حنيفة لا يحرم حجة الشافعي أن سبب الذبح مركب من أجزاء بعضها مباح وبعضها محرم وهو المرور في الحرم وما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال لا سيما في الذبح الذي الاصل فيه الحرمة وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه ان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم نهي له عن الاصطياد حال كونه محرما وحال كونه في الحرم فلما لم يوجد واحد من هذين الامرين وجب أن لا تحصل الحرمة (المسئلة الثامنة) الحلال اذا اصطاد صيدا وأدخله الحرم لزمه الارسال فان ذبحه حرم ولزمه الجزاء وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله يحل وليس عليه ضمان حجة الشافعي قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم وحجة أبي حنيفة قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم نهي عن قتل الصيد حال كونه محرما وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل والذي اصطاده في الحرم (المسئلة التاسعة) اذا قتل المحرم صيدا وأدى جزاءه ثم قتل صيدا آخر لزمه جزاء آخر وقال داود لا يجب حجة الجمهور أن قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرار العلة فان قيل اذا قال الرجل لنسائه من دخل منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرتين لم يقع الا طلاق واحد قلنا

الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء فيلزم تكرر الحكم عند تكرر العلة أما ههنا دخول الدار شرط لوقوع الطلاق فلم يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط حجة داود قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة (المسئلة التاسعة) قال الشافعي رحمه الله اذا أصاب صيدا أعور أو مكسور اليد او الرجل فداه بمثله والصحيح أحب الي وعلى هذا الكبير أولى من الصغير ويفدى الذكر بالذكر والانثى بالانثى والاولى أن لا يغير لان نص القرآن ايجاب المثل والانثى وان كانت أفضل من الذكر من حيث انها تلد فالذكر أفضل من الانثى لان لحمه أطيب وصورته احسن * ثم قال تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم أى من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى أشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول أبي حنيفة رحمه الله في ايجاب القيمة فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد واما الخلقة والصورة فظاهرة مشاهدة لا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من الاجتهاد في تمييز الاقوى من الاضعف والذي يدل على صحة ماذكرنا انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي الى أبي بكر رضي الله عنه فقال اني أصبت من الصيد كذا وكذا فسأل أبو بكر رضي الله عنه أبي بن كعب فقال الاعرابي أتيتك أسألك وانت تسأل غيرك فقال أبو بكر رضي الله عنه وما أنكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء أمرناك به وعن قبيصة بن جابر انه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان بجنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ماترى قال عليه شاة قال وأنا أرى ذلك فقال اذهب فأهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت له ان أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره قال ففاجأني عمر وعلاني بالدرة وقال أتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن بن عوف (المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله الذي له مثل ضربان فما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه الى غيره لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل ومالم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس الثلاثة من الانعام فكل ما كان أقرب شبها به يوجبانه وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم تحكم به حجة الشافعي رحمه الله الآية دلت على انه يجب أن يحكم به ذوا عدل فاذا حكم به اثنان من الصحابة فقد دخل تحت الآية ثم ذلك أولى لما ذكرنا انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التأويل (المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين اذا كان أخطأ فيه فان تعمد لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي رحمه الله انه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل واذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلا فاذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل وأيضا روى ان بعض الصحابة أوطأ فرسه ظبيا فسأل عمر عنه فقال عمر احكم فقال انت عدل يا أمير المؤمنين فاحكم فقال عمر رضي الله عنه انما أمرتك أن تحكم وما أمرتك ان تزكيني فقال أرى فيه جديا جمع الماء والشجر فقال افعل ماترى وعلى هذا التقدير قال أصحابنا يجوز أن يكونا قاتلين (المسألة الرابعة) لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان آخران بمثل آخر فيه وجهان (أحدهما) يتخير (والثاني) يأخذ بالاغلظ (المسألة الخامسة) قال بعض مثبتي القياس دلت الآية على ان العمل بالقياس والاجتهاد جائز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لانه لاشك ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد في القبلة ومنها العمل بشهادة الشاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وأروش الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه الآية ومنها عمل العامي بالفتوى ومنها العمل بالظن في مصالح الدنيا الا انا نقول ان ادعيتم ان تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل في بديهة العقل وان سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة

في تلك الصور كونه حجة في مسألة القياس الا اذا قسنا هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل وأيضا فالفرق ظاهر بين البابين لان في جميع الصور المذكورة الحكم انما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة وأما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الاشخاص الجزئية متعذر وأما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر غير متعذر فظهر الفرق والله أعلم * ثم قال تعالى (هديا بالغ الكعبة) وفيه مسائل (المسألة الاولى) في الآية وجهان (الاول) ان المعنى يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من أوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان به شيئا يشترى به هدى وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدى لا غير (الثاني) أن يكون المعنى يحكمان به شيئا يشترى به ما يكون هديا وهذا بعيد عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة أو بقرة أو بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدى حال منه وعند التفطن لهذين الاعتبارين فمن الذي يرتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة والله أعلم (المسألة الثانية) قوله بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله عارض ممطرنا (المسألة الثالثة) سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة والكعبة انما أريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقا لها ونظيره هذه الآية قوله ثم محلها الى البيت العتيق (المسألة الرابعة) معنى بلوغه الكعبة أن يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم قال الشافعي رحمه الله يجب عليه أن يتصدق به في الحرم أيضا وقال أبو حنيفة رحمه الله له أن يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي ان له أن يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي ان نفس الذبح ايلام فلا يجوز أن يكون قربة بل القربة هي ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة يوجب ايصال تلك الهدية الى أهل الحرم والكعبة وحجة أبي حنيفة رحمه الله انها لما وصلت الى الكعبة فقد صارت هديا بالغ الكعبة فوجب أن يخرج عن العهدة

* ثم قال تعالى (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع وابن عامر أو كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون أو كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير التنوين أما وجه القراءة الاولى فهي انه تعالى لما خير المكلف بين ثلاثة أشياء الهدي والصيام والطعام حسنت الاضافة فكأنه قيل كفارة طعام لا كفارة هدي ولا كفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الاشياء وأما وجه قراءة من قرأ أو كفارة بالتنوين فهو انه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم تضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام وانما الكفارة لقتل الصيد (المسألة الثانية) قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله كلمة أو في هذه الآية للتخيير وقال أحمد وزفر انها للترتيب حجة الاولين ان كلمة أو في أصل اللغة للتخيير والقول بأنها للترتيب ترك للظاهر حجة الباقين ان كلمة أو قد تجيء لا لمعنى التخيير كما في قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول والدليل دل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال أمره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل ليس أقوى عقوبة من اخراج الطعام فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في ايجاب المثل (المسألة الثالثة) اذا قتل صيدا له مثل قال الشافعي رحمه الله هو مخير بين ثلاثة أشياء ان شاء أخرج المثل وان شاء قوم المثل بدراهم ويشتري بها طعاما ويتصدق به وان شاء صام وأما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير فيه بين شيئين بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك الدراهم طعاما

ويتصدق

ويتصدق به وبين أن يصوم فعلى ماذكرنا الصيد الذى له مثل انما يشترى الطعام بقيمة مثله وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله انما يشترى الطعام بقيمته حجة الشافعى ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام وأيضا تقويم مثل الصيد أدخل فى الضبط من تقويم نفس الصيد وحجة أبى حنيفة رحمه الله ان مثل المتلف اذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره ما أمكن والطعام انما وجب مثلا للمتلف فوجب أن يقدر به (المسألة الرابعة) اختلفوا فى موضع التقويم فقال أكثر الفقهاء انما يقوم فى المكان الذى قتل الصيد فيه وقال الشعبى يقوم بمكة بثمن مكة لانه يكفر بها (المسألة الخامسة) قال الفراء العدل ما عادل الشئ من غير جنسه والعدل المثل تقول عندى عدل غلامك أو شاتك اذا كان عندك غلام يعدل غلاما أو شاة تعدل شاة أما اذا أردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال أبو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوّى به والعدل تقويمك الشئ بالشئ من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابى العدل والعدل سواء وقوله صياما نصب على التمييز كما تقول عندى رطلان عسلا وملء بيت قتا والاصل فيه ادخال حرف من فيه فان لم يذكر نصبته تقول رطلان من العسل وعدل ذلك من الصيام (المسألة السادسة) مذهب الشافعى رضى الله عنه انه يصوم لكل مد يوما وهو قول عطاء ومذهب أبى حنيفة رحمه الله انه يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل فى هذه المسألة أنهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام يوم الا ان طعام اليوم عند الشافعى مقدر بالمد وعند أبى حنيفة رحمه الله مقدر بنصف صاع على ماذكرناه فى كفارة اليمين (المسألة السابعة) زعم جمهور الفقهاء ان الخيار فى تعيين أحد هذه الثلاثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن رحمه الله الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الثلاثة على التخيير فوجب أن يكون قاتل الصيد مخيرا بين أيها شاء وحجة محمد رحمه الله انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا أى كذا وكذا وجوابنا ان تأويل الآية فجزاء مثل ما قتل من النعم أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما وأما الذى يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما فى القيمة أو فى الخلقة * ثم قال تعالى (ليذوق وبال أمره) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) الوبال فى اللغة عبارة عما فيه من الثقل والمكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمر والطعام الوبيل الذى يثقل على المعدة فلا ينهضم قال تعالى فأخذناه أخذا وبيلا أى ثقيلا (المسألة الثانية) انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلاثة أشياء اثنان منها توجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والاطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك أيضا ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى أوجب على قاتل الصيد أحد هذه الاشياء التى كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد فى الحرم وفى حال الاحرام * ثم قال تعالى (عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) فى الآية وجهان (الاول) عفا الله عما مضى فى الجاهلية وعما سلف قبل التحريم فى الاسلام (القول الثانى) وهو قول من لا يوجب الجزاء الا فى المرة الاولى أما فى المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه أعظم من أن يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف فى المرة الاولى بسبب أداء الجزاء ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء فى قوله فينتقم الله منه فاء الجزاء والجزاء هو الكافى فهذا يقتضى ان هذا الانتقام كاف فى هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شئ آخر وذلك يقتضى أن لا يجب الجزاء عليه (المسألة الثانية) قال سيبويه فى قوله ومن عاد فينتقم الله منه وفى قوله ومن كفر فأمتعه قليلا وفى قوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف ان فى هذه الآيات اضمارا مقدرا والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر فأنا أمتعه ومن يؤمن بربه فهو لا يخاف وبالجملة فلا بد من اضمار مبتدأ يصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه جزاء فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا أما اذا

أضمرنا المبتدأ احتجنا الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا تصير الفاء لغوا والله أعلم * قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة) وفيه مسائل (المسألة الاولى) المراد بالصيد المصيد وجملة ما يصاد من البحر ثلاثة أجناس الحيتان وجميع أنواعها حلال والضفادع وجميع أنواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال أبو حنيفة رحمه الله انه حرام وقال ابن أبي ليلى والاكثرون انه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار (المسألة الثانية) انه تعالى عطف طعام البحر على صيده والعطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها (الاول) وهو الاحسن ما ذكره أبو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر أو نضب عنه الماء من غير معالجة في أخذه هذا هو الاصح مما قيل في هذا الموضع (والوجه الثاني) أن صيد البحر هو الطري وأما طعام البحر فهو الذي جعل مملحا لانه لما صار عتيقا سقط اسم الصيد عنه وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في أول الامر فيلزم التكرار (والثالث) أن الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض الحيوانات البحرية لاجل عظامها وأسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعام البحر والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله السمكة الطافية في البحر محللة وقال أبو حنيفة رحمه الله محرمة حجة الشافعي القرآن والخبر أما القرآن فهو انه يمكن أكله فيكون طعاما فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وأما الخبر فقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته (المسئلة الرابعة) قوله وللسيارة يعني أحل لكم صيد البحر للمقيم والمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر (المسئلة الخامسة) في انتصاب قوله متاعا لكم وجهان (الاول) قال الزجاج انتصب لكونه مصدرا مؤكدا لانه لما قيل أحل لكم كان دليلا على أنه منم به كما انه لما قيل حرمت عليكم أمهاتكم كان دليلا على أنه كتب عليهم ذلك فقال كتاب الله عليكم (الثاني) قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له أي أحل لكم تمتيعا لكم

* ثم قال تعالى (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلاثة مواضع من هذه السورة من قوله غير محلي الصيد وأنتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا ومن قوله لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم الى قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما (المسئلة الثانية) صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء أما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه أن يعيش في البر تارة وفي البحر أخرى فذلك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع وطير الماء كل ذلك من صيد البر ويجب على قاتله الجزاء (المسئلة الثالثة) اتفق المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال (الاول) وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكرهه الثوري واسحاق أنه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وذلك لان صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال وكل ذلك صيد البر وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحاق بن عبد الله ابن الحرث عن أبيه قال كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن أبي طالب عليه السلام فجاءه الرسول فجاء فقالوا له كل فقال علي أطعموه قوما حلالا لانا حرم ثم قال علي عليه السلام انشد الله من كان ههنا من اشجع أتعلمون أن رسول الله أهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابى أن يأكله فقالوا نعم (والقول الثاني) أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي رحمه الله والحجة فيه ما روى أبو داود في سننه عن جابر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم (والقول الثالث) أنه اذا صيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول أبي حنيفة رحمه

الله روى عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال فى أصحاب محرمين له فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عنه فقال هل أشرتم هل أعنتم فقالوا لا فقال هل بقى من لحمه شئ أوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد (والثانى) فى غاية الضعف * ثم قال تعالى (واتقوا الله الذى اليه تحشرون) والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو ان الله تعالى حرم فى الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين أن الحرم كما انه سبب لامن الوحش والطير فكذلك هو سبب لامن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات فى الدنيا والآخرة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر قيما بغير ألف ومعناه المبالغة فى كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله تعالى دينا قيما والباقون بالالف وقد استقصينا ذلك فى سورة النساء (المسئلة الثانية) جعل فيه قولان (الاول) أنه بين وحكم (الثانى) أنه صير فالاول بالامر والتعريف والثانى بخلق الدواعى فى قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه (المسئلة الثالثة) سميت الكعبة كعبة لارتفاعها يقال للجارية اذا تكعب ثدييها وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه من الساق فالكعبة لما ارتفع ذكرها فى الدنيا واشتهر أمرها فى العالم سميت بهذا الاسم ولذلك فانهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه (المسئلة الرابعة) قوله قياما للناس أصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ثم ذكروا ههنا فى كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها (الاول) أن أهل مكة كانوا محتاجين الى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاجون اليه فالله تعالى جعل الكعبة معظمة فى القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين فى زيارتها فيسافرون اليها من كل فج عميق لاجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على أهل مكة (الثانى) أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون الا فى الحرم فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقى الرجل قاتل أبيه أو ابنه فى الحرم لم يتعرض له ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم التجأ الى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم (الثالث) ان أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل أحد يتقرب اليهم ويعظمهم (والرابع) أنه تعالى جعل الكعبة قواما للناس فى دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ورفع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذى ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثانى واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الاقسام الاربعة وثبت أن قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس (المسئلة الخامسة) المراد بقوله قياما للناس أى لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان أهل كل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فانهم لا يريدون الا أهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم (المسئلة السادسة) اعلم أن الآية دالة على انه تعالى جعل أربعة أشياء سببا لقيام الناس وقوامهم (الاول) الكعبة وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس (وأما الثانى) فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضا فى سائر الاشهر ويغير بعضهم على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون فى الشهر الحرام من الاقوات ما كان يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا وتفانوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم

في الدنيا وأيضا فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام أشهر الحرم الاربعة الا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس (واما الثالث) فهو الهدى وهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدى ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدى وقواما لمعيشة الفقراء (وأما الرابع) فهو القلائد والوجه في كونها قياما للناس أن من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له أحد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدى وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجرة الحرم لم يتعرض له أحد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدى مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ولم يتعرض لها صاحبها أيضا وكل ذلك انما كان لان الله تعالى أوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده أو تقرب اليه صار آمنا من جميع الآفات والمخافات فلما ذكر الله تعالى أنه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدى والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه * ثم قال تعالى (ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الارض وان الله بكل شئ عليم) والمعنى انه تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه من منافع المعيشة ولأدى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه ألقى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان وفي هذا المكان فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان مثل هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى في الازل عالما بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامان في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة فحينئذ تستقيم مصالح معاشهم في ذلك المكان وفي ذلك الزمان وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان أفعاله محكمة متقنة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لاجل أن يصير ذلك سببا لحصول الامن في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة ليصير ذلك سبب اقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاتقان والاحكام فيكون ذلك دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على ان صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فلا جرم قال ذلك لتعلموا أي ذلك التدبير اللطيف لاجل أن تتفكروا فيه فتعلموا أنه تدبير لطيف وفعل محكم متقن فتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه سبحانه وتعالى صفة قديمة أزلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع أن يكون مخصوصا بالبعض دون البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك كان الله سبحانه عالما بجميع المعلومات فلذلك قال وان الله بكل شئ عليم فما أحسن هذا الترتيب في هذا التقدير والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله * قوله تعالى (اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم) لما ذكر الله تعالى أنواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وذلك يدل على ان جانب الرحمة أغلب لانه تعالى ذكر فيما قبل أنواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من أوصاف الرحمة وهو كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة والظاهر ان الختم لا يكون الا على الرحمة * ثم قال تعالى (ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) واعلم أنه تعالى لما قدم الترهيب والترغيب بقوله أن الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم

ثم أتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ يعنى انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة وبقى الامر من جانبكم وانا عالم بما تبدون وبما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان أطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم * ثم قال تعالى (قل لا يستوى الخبيث والطيب) اعلم أنه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب فى الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا البلاغ ثم اتبعه بالترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون اتبعه بنوع آخر من الترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوى الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان (أحدهما) الذى يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل أحد (والثانى) الذى يكون روحانيا وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعة الله تعالى وذلك لان الجسم الذى يلتصق به شئ من النجاسات يصير مستقذرا عند أرباب الطباع السليمة فكذلك الارواح الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة المقدسة وأما الارواح العارفة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى فانها تصير مشرقة بأنوار المعارف الالهية مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب فى عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك فى عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما فى عالم الروحانيات أشد لان مضرة خبث الخبيث الجسمانى شئ قليل ومنفعة طيبه مختصرة فاما خبث الخبيث الروحانى فمضرته عظيمة دائمة أبدية وطيب الطيب الروحانى فمنفعته عظيمة دائمة أبدية وهو القرب من جوار رب العالمين والانخراط فى زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب فى الطاعة والتنفير عن المعصية * ثم قال تعالى (ولو أعجبك كثرة الخبيث) يعنى ان الذى يكون خبيثا فى عالم الروحانيات قد يكون طيبا فى عالم الجسمانيات ويكون كثير المقدار وعظيم اللذة الا انه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان من السعادات الباقية الابدية السرمدية التى اليها الاشارة بقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو أعجبك كثرته يمتنع أن يكون مساويا للطيب الذى هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة فى الطاعة والتحذيرات من المعصية أتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال تعالى (فاتقوا الله يا أولى الالباب لعلكم تفلحون) أى فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم (الثانى) انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكيا عنهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى انى رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والاحكام اليكم والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواى فى الرسالة باظهار أنواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس فى وسعى ولعل اظهارها يوجب ما يسوءكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب فى الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات وقع فى قلوبهم ميل الى ظهورها فعرفوا فى هذه الآية انهم لا ينبغى أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها

يوجب ما يسوءهم (الوجه الثالث) ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم (المسألة الثانية) أشياء جمع شئ وانها غير منصرفة وللنحويين فى سبب امتناع الصرف وجوه (الاول) قال الخليل وسيبويه قولنا شئ جمعه فى الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين فى آخره فنقلوا الهمزة الاولى التى هى لام الفعل الى أول الكلمة فجعلت لفعاء وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه واحد منها مذكور واثنان خطرا ببالى (أما الاول) وهو المذكور فهو ان الكلمة لما كانت فى الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لاجرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء (والثانى) انها لما كانت فى الاصل شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك تشبيها بالمعدول كما فى عامر وعمر وزافر وزفر والعدل أحد أسباب منع الصرف (الثالث) وهو انا لما قطعنا الحرف الاخير منه وجعلناه أوله والكلمة من حيث انها قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة ونصف الكلمة لا يقبل الاعراب ومن حيث ان ذلك الحرف الذى قطعناه منها ما حذفناه بالكلية بل ألصقناه بأولها كانت الكلمة كانها باقية بتمامها فلاجرم منعناه بعض وجوه الاعراب دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال فى هذا المقام (الوجه الثانى) فى بيان السبب فى منع الصرف ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان أشياء وزنه أفعلاء كقولك أصدقاء وأصفياء ثم انهم استثقلوا اجتماع الياء بالهمزتين فقدموا الهمزة فلما كان أشياء فى الاصل اشيياء على وزن أصدقاء وأفعلاء وكان ذلك مما لا يجرى فيه الصرف فكذا ههنا (الوجه الثالث) ما ذكره الكسائى وهو ان أشياء على وزن أفعال الا انهم لم يصرفوه لكونه شبيها فى الظاهر بحمراء وصفراء وألزمه الزجاج أن لا ينصرف أسماء وأبناء وعندى ان سؤال الزجاج ليس بشئ لان للكسائى أن يقول القياس يقتضى ذلك فى ابناء وأسماء الا انه ترك العمل به لنص لان النص أقوى من القياس ولم يوجد النص فى لفظ أشياء فوجب الجرى فيه على القياس ولان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاطراد ألا ترى انا اذا قلنا الفاعلية توجب الرفع لزمنا أن نحكم بحصول الرفع فى جميع المواضع كقولنا جاءنى هؤلاء وضربنى هذا بل نقول القياس ذلك فيعمل به الا اذا عارضه نص فكذا القول فيما اورده الزجاج على الكسائى (المسألة الثالثة) روى أنس انهم سألوا النبى صلى الله عليه وسلم فأكثروا المسألة فقام على المنبر فقال سلونى فوالله لا تسألونى عن شئ ما دمت فى مقامى هذا الا حدثتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمى وكان يطعن فى نسبه فقال يا نبى الله من أبى فقال أبوك حذافة بن قيس وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا فى كل عام فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثة فقال عليه الصلاة والسلام ويحك وما يؤمنك ان أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لتركتم ولو تركتم لكفرتم فاتركونى ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فاذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه وقام آخر فقال يا رسول الله اين أبى فقال فى النار ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر وقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فأنزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان السؤال عن الاشياء ربما يؤدى الى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل أن يسكت عما لا تكليف عليه فيه ألا ترى ان الذى سأل عن أبيه فانه لم يأمن أن يلحقه الرسول عليه الصلاة والسلام بغير أبيه فيفتضح وأما السائل عن الحج فقد كاد أن يكون ممن قال النبى صلى الله عليه وسلم فيه ان أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال اذ لم يؤمن أن يقول فى الحج ايجاب فى كل عام وكان عبيد بن عمير يقول ان الله أحل وحرم فما أحل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك أشياء لم يحلها ولم يحرمها فذلك عفو من الله تعالى ثم يتلو هذه الآية وقال ابو ثعلبة الخشنى ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ❊ ثم قال تعالى (وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم)

وفيه وجوه (الاول) انه بين بالآية الاولى ان تلك الاشياء التى سألوا عنها ان أبديت لهم ساءتهم ثم بين بهذه الآية انهم ان سألوا عنها أبديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها أبديت لهم وان أبديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا عنها ظهر لهم ما يسوءهم ولا يسرهم (والوجه الثانى) فى تأويل الآية ان السؤال على قسمين (أحدهما) السؤال عن شئ لم يجر ذكره فى الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهى عنه بقوله لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم (والنوع الثانى) من السؤال السؤال عن شئ نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغى فههنا السؤال واجب وهو المراد بقوله وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة فى ذكر هذا القسم انه لما منع فى الآية الاولى من السؤال أوهم ان جميع أنواع السؤال ممنوع منه فذكر ذلك تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم * فان قيل قوله وان تسئلوا عنها هذا الضمير عائد الى الاشياء المذكورة فى قوله لا تسئلوا عن أشياء فكيف يعقل فى أشياء بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا * قلنا الجواب عنه من وجهين (الاول) جائز أن يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا به بعد نزول القرآن بها (والثانى) انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما فى كون كل واحد منهما مسئولا عنه شئ واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا فى الحقيقة نوعين مختلفين (الوجه الثالث) فى تأويل الآية أن قوله لا تسئلوا عن اشياء دل على سؤالهم عن تلك الاشياء فقوله وان تسئلوا عنها أى وان تسئلوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم ان تلك السؤالات هل هى جائزة أم لا والحاصل ان المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال اولا وانه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا * ثم قال تعالى (عفا الله عنها) وفيه وجوه (الاول) عفا الله عما سلف من مسائلكم واغضائكم للرسول بسببها فلا تعودوا الى مثلها (الثانى) انه تعالى ذكر ان تلك الاشياء التى سألوا عنها ان أبديت لهم ساءتهم فقال عفا الله عنها يعنى عما ظهر عنده تلك السؤالات مما يسؤكم ويثقل ويشق فى التكليف عليكم (الثالث) فى الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها ان تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لان الكلام اذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير الى التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها أى أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشئ وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق أى خففت عنكم باسقاطها * ثم قال تعالى (والله غفور حليم) وهذه الآية تدل على ان المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه فى الوجه الاول * ثم قال تعالى (قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) قال المفسرون يعنى قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها وقوم موسى قالوا أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو اسرائيل قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله قال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه فسألوها ثم كفروا بها وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها فكأنه تعالى يقول أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم ان أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك * فان قيل انه تعالى قال أولا لا تسئلوا عن أشياء ثم قال ههنا قد سألها قوم من قبلكم وكان الاولى أن يقول قد سأل عنها قوم فما السبب فى ذلك * قلنا الجواب من وجهين (الاول) ان السؤال عن الشئ عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله وصفة من صفاته وسؤال الشئ عبارة عن طلب ذلك الشئ فى نفسه يقال سألته درهما أى طلبت منه الدرهم ويقال سألته عن الدرهم أى سألته عن صفة الدرهم وعن نعته فالمتقدمون انما سألوا من الله اخراج الناقة من الصخرة وانزال المائدة من السماء فهم سألوا نفس الشئ وأما أصحاب محمد فهم ما سألوا ذلك وانما سألوا عن أحوال الاشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان فى النوع اختلفت العبارة أيضا الا أن كلا القسمين يشتركان فى وصف واحد وهو أنه خوض فى الفضول وشروع فيما لا حاجة اليه وفيه خطر المفسدة والشئ الذى لا يحتاج اليه ويكون فيه خطر المفسدة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى أن قوم محمد

عليه السلام في السؤال عن أحوال الاشياء مشابهون لاولئك المتقدمين في سؤال تلك الاشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لا فائدة فيه (والوجه الثاني) في الجواب أن الهاء في قوله قد سألها غير عائدة الى الاشياء التي سألوا عنها بل عائدة الى سؤالاتهم عن تلك الاشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم من قبلكم فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وان كانوا في غاية الاحتياج الى الانتفاع بها بين تعالى أن ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام (المسئلة الثانية) اعلم أنه يقال فعل وعمل وطفق وجعل وانشأ وأقبل وبعضها أعم من بعض وأكثرها عموما فعل لانه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب أما انه واقع على اعمال الجوارح فظاهر وأما انه واقع على اعمال القلوب فالدليل عليه قوله تعالى ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا الى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم وأما عمل فانه أخص من فعل لانه لا يقع الا على أعمال الجوارح ولا يقع على الهم والعزم والقصد والدليل عليه قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية خيرا من نفسها وأما جعل فله وجوه (أحدها) الحكم ومنه قوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا (وثانيها) الخلق ومنه قوله وجعل الظلمات والنور (وثالثها) بمعنى التصيير ومنه قوله انا جعلناه قرآنا عربيا اذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به (المسئلة الثالثة) انه تعالى ذكر ههنا أربعة أشياء (أولها) البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته اذا شق أذنها وهي بمعنى المفعول قال أبو عبيدة والزجاج الناقة اذا نتجت خمسة أبطن وكان آخرها ذكرا شقوا أذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم ولا يجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع عن مرعى ولا ينتفع بها واذا لقيها المعيي لم يركبها تحريجا (وأما السائبة) فهي فاعلة من ساب اذا جرى على وجه الارض يقال ساب الماء وسابت الحية فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب الى حيث شاءت وهي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيها وجوها (أحدها) ما ذكره أبو عبيدة وهو أن الرجل كان اذا مرض أو قدم من سفر أو نذر نذرا أو شكر نعمة سيب بعيرا فكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها (وثانيها) قال الفراء اذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن اناث سيبت فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها الا ولد او ضيف (وثالثها) قال ابن عباس السائبة هي التي تسيب للاصنام أي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما يشاء فيجيء به الى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها أبناء السبيل (ورابعها) السائبة هو العبد يعتق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث (وأما الوصيلة) فقال المفسرون اذا ولدت الشاة أنثى فهي لهم وان ولدت ذكرا فهو لآلهتهم وان ولدت ذكرا وأنثى قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم فالوصيلة بمعنى الموصولة كأنها وصلت بغيرها ويجوز أن تكون بمعنى الواصلة لانها وصلت أخاها (وأما الحام) فيقال حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه (أحدها) الفحل اذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره أي حفظه عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى الى أن يموت فحينئذ تأكله الرجال والنساء (وثانيها) اذا نتجت الناقة عشرة أبطن قالوا حمت ظهرها حكاه أبو مسلم (وثالثها) الحام هو الفحل الذي يضرب في الابل عشر سنين فيخلى وهو من الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي * فان قيل اذا جاز اعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهائم من الذبح والاتعاب والايلام * قلنا الانسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته فاذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب الرق عليه فاذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى فكان ذلك عبادة مستحسنة وأما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من

غير أن يحصل في مقابلتها فائدة فظهر الفرق وأيضا الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه وأما البهيمة اذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق * ثم قال تعالى (ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون) قال المفسرون ان عمرو بن لحى الخزاعى كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين اسمعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام قال النبي صلى الله عليه وسلم فلقد رأيته في النار يؤذى أهل النار بريح قصبه والقصب المعا وجمعه الاقصاب ويروى يجر قصبه في النار قال ابن عباس قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحى وأصحابه يقولون على الله هذه الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم هذه الانعام والمعنى أن الرؤسا يفترون على الله الكذب فاما الاتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون فلا جرم يفترون على الله هذه الاكاذيب من أولئك الرؤساء * ثم قال تعالى (واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون) والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة واعلم أن الواو في قوله أولو كان آباؤهم واو الحال قد دخلت عليها همزة الانكار وتقديره أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واعلم أن الاقتداء انما يجوز بالعالم المهتدى وانما يكون عالما مهتديا اذا بنى قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب أن لا يجوز الاقتداء به قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) لما بين أنواع التكاليف والشرائع والاحكام ثم قال ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا فكانه تعالى قال ان هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشئ منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم وضلالاتهم فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالاتهم وضلالاتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لاوامره ونواهيه فلا يضركم ضلالاتهم وجهالاتهم فلهذا قال يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم (المسئلة الثانية) قوله عليكم أنفسكم أى احفظوا أنفسكم من ملابسة المعاصى والاصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الافعال تقول العرب عليك وعندك ودونك فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقال عليك زيدا كانه قال خذ زيدا فقد علاك أى أشرف عليك وعندك زيدا أى حضرك فخذه ودونك أى قرب منك فخذه فهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في اجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم أنفسكم بالرفع عن نافع (المسئلة الثالثة) ذكروا في سبب النزول وجوها (أحدها) ماروى الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب الا الاسلام او السيف عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفار دون البعض فنزلت هذه الآية أى لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم على الهدى (وثانيها) أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم فقيل لهم عليكم أنفسكم وما كلفتم من اصلاحها والمشى بها في طريق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين (وثالثها) انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك والاقرب عندى أنه لما حكى عن بعضهم انهم اذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ذكر تعالى هذه الآية والمقصود منها بيان أنه لا ينبغى للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغى أن يكونوا مصرين على دينهم وان يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين اذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه (المسئلة الرابعة) فان قيل ظاهر هذه الآية يوهم أن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر غير واجب * قلنا الجواب عنه من وجوه (الاول) وهو الذى عليه أكثر الناس ان الآية لا تدل على ذلك بل توجب ان المطيع

ربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي فأما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل خطب الصديق رضي الله عنه فقال انكم تقرؤن هذه الآية يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم وتضعونها غير موضعها واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الناس اذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب (والوجه الثاني) في تأويل الآية ماروي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا قوله عليكم أنفسكم يكون هذا في آخر الزمان قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزمانها مادامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا فاذا اختلفت القلوب والاهواء والبستم شيعا ووكل كل امرئ ونفسه فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية وهذا القول عندي ضعيف لان قوله يا أيها الذين آمنوا خطاب عام وهو أيضا خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب (والوجه الثالث) في تأويل الآية ماذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال هذه أوكد آية في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه قال عليكم أنفسكم يعني عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا أنفسكم يعني أهل دينكم فقوله عليكم أنفسكم يعني بأن يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات وينفره عن القبائح والسيئات والذي يؤكد ذلك ما بينا أن قوله عليكم أنفسكم معناه احفظوا أنفسكم فكان ذلك أمرا بأن نحفظ أنفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا (والوجه الرابع) ان الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف فههنا لا يجب على الانسان أن يأمرهم بالمعروف والذي يؤكد هذا القول ماذكرنا في سبب النزول أن الآية نازلة في المنافقين حيث عيروا المسلمين بأخذ الجزية من أهل الكتاب دون المشركين (الوجه الخامس) أن الآية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفسه أو على عرضه أو على ماله فههنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل ولا جهالة من جهل وكان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة فلم يفر (الوجه السادس) لا يضركم اذا اهتديتم فأمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك (الوجه السابع) عليكم أنفسكم من أداء الواجبات التي من جملتها الامر بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك فلا ينبغي أن تستوحشوا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم (والوجه الثامن) أنه تعالى قال لرسوله فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وذلك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن الرسول فكذا ههنا (المسئلة الخامسة) قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب قوله عليكم أنفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان (أحدهما) على وجه الخبر أي ليس يضركم من ضل (والثاني) أن حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد * ثم قال تعالى (الى الله مرجعكم جميعا) يريد مصيركم ومصير من خالفكم (فينبئكم بما كنتم تعملون) يعني يجازيكم بأعمالكم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية) اعلم أنه تعالى لما أمر بحفظ النفس في قوله عليكم أنفسكم أمر بحفظ المال في قوله يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) اتفقوا على أن سبب نزول هذه الآية أن تميما الداري وأخاه عديا كانا نصرانيين خرجا الى الشام ومعهما بديل مولى عمرو بن العاص وكان مسلما مهاجرا خرجوا للتجارة فلما قدموا الشام مرض بديل فكتب كتابا فيه نسخة جميع مامعه وألقاه فيما بين الاقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم أوصى اليهما وأمرهما أن يدفعا متاعه اذا رجعا الى أهله ومات بديل فأخذوا من متاعه اناء من فضة منقوشا بالذهب ثلثمائة مثقال ودفعا باقي المتاع الى أهله لما قدما ففتشوا فوجدوا الصحيفة وفيها ذكر الاناء فقالوا لتميم وعدي أين الاناء فقالا لا ندري والذي دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله شهادة بينكم يعني شهادة ما بينكم وما بينكم كناية عن التنازع والتشاجر وانما أضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله شهادة ما بينكم

جائزا ظهوره ونظيره قوله هذا فراق بيني وبينك أي ما بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قراءة من نصب وقوله اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية يعني الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله اذا حضر أحدكم لان زمان حضور الموت هو زمان حضور الوصية فعرف ذلك الزمان بهذين الامرين الواقعين فيه كما يقال ائتني اذا زالت الشمس حين صلاة الظهر والمراد بحضور الموت مشارفته وظهور أمارات وقوعه كقوله كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت عين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا متلازمين وانما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية * ثم قال تعالى (اثنان ذوا عدل منكم) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) في الآية حذف والمراد أن يشهد ذوا عدل منكم وتقدير الآية شهادة ما بينكم عند الموت الموصوف هي أن يشهد اثنان ذوا عدل منكم وانما حسن هذا الحذف لكونه معلوما (المسألة الثانية) اختلف المفسرون في قوله منكم على قولين (الاول) وهو قول عامة المفسرين ان المراد اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين أي من أهل دينكم وملتكم وقوله او آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الارض يعني أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر وهذا قول ابن عباس وأبي موسى الاشعري وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على وصية جاز له أن يشهد اليهودي أو النصراني أو المجوسي او عابد الوثن أو أي كافر كان وشهادتهم مقبولة ولا تجوز شهادة الكافرين على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي رحمه الله مرض رجل من المسلمين في الغربة فلم يجد أحدا من المسلمين يشهده على وصيته فأشهد رجلين من أهل الكتاب فقدما الكوفة وأتيا أبا موسى الاشعري وكان واليا عليها فأخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته فقال أبو موسى هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما ثم ان القائلين بهذا القول منهم من قال هذا الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا (القول الثاني) وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء ان قوله ذوا عدل منكم أي من أقاربكم وقوله أو آخران من غيركم أي من الاجانب ان أنتم ضربتم في الارض أي ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم أحد من أقاربكم فاستشهدوا أجنبيين على الوصية وجعل الاقارب أولا لانهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق وبورثته أرحم وأرأف واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بوجوه (الحجة الاولى) انه تعالى قال في أول الآية يا أيها الذين آمنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده أو آخران من غيركم كان المراد أو آخران من غير المؤمنين لا محالة (الحجة الثانية) انه تعالى قال أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الارض وهذا يدل على ان جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لان استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر (الحجة الثالثة) الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة وأجمع المسلمون على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين (الحجة الرابعة) ان سبب نزول هذه الآية ما ذكرناه من شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلما (الحجة الخامسة) ما روينا ان أبا موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد ان حلفهما وما أنكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك اجماعا (الحجة السادسة) انا انما نجيز اشهاد الكافرين اذا لم نجد أحدا من المسلمين والضرورات قد تبيح المحظورات ألا ترى انه تعالى اجاز التيمم والقصر في الصلاة والافطار في رمضان وأكل الميتة في حال الضرورة والضرورة حاصلة في هذه المسألة لان المسلم اذا قرب أجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فانه يضيع أكثر مهماته فانه ربما وجبت عليه زكوات وكفارات

وما أداهما وربما كان عنده ودائع أو ديون كانت في ذمته وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق بأحوال النساء كالحيض والحبل والولادة والاستهلال لاجل انه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الاحوال فا كتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذا ههنا وأما قول من يقول بأن هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لاتفاق أكثر الامة على ان سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن وليس فيها منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله وأشهدوا ذوى عدل منكم والكافر لا يكون عدلا أجاب الاولون عنه لم لا يجوز أن يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين والاعتقاد والدليل عليه انا أجمعنا على قبول شهادة أهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا سلمنا ان الكافر ليس بعدل الا ان قوله وأشهدوا ذوى عدل منكم عام وقوله في هذه الآية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الارض خاص فانه أوجب شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الآية خاصة والآية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متأخرا في النزول ولا شك ان سورة المائدة متأخرة فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجبا بالاتفاق والله أعلم * ثم قال تعالى (أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الارض فأصابتكم مصيبة الموت) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قوله أو آخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم (المسألة الثانية) قوله ان أنتم ضربتم في الارض فأصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان ان جواز الاستشهاد بآخرين من غيرهم مشروط بما اذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الارض وحضرت علامات نزول الموت به ثم قال تعالى (تحبسونهما من بعد الصلاة) وفيه مسائل (المسألة الاولى) تحبسونهما أي توقفونهما كما يقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس على دابته أي أوقفها وحبست الرجل في الطريق أكلمه أي أوقفته * فان قيل ما موقع تحبسونهما * قلنا هو استئناف كأنه قيل كيف نعمل ان حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما (المسألة الثانية) قوله من بعد الصلاة فيه أقوال (الاول) قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما (والثاني) قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر * فان قيل كيف عرف ان المراد هو صلاة العصر مع ان المذكور هو الصلاة المطلقة * قلنا انما عرف هذا التعيين بوجوه (أحدها) ان هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ (وثانيها) ما روى انه لما نزلت هذه الآية صلى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ودعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل الرسول دليلا على التقييد (وثالثها) ان جميع أهل الاديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها (والقول الثالث) قال الحسن المراد بعد الظهر أو بعد العصر لان أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما (والقول الرابع) ان المراد بعد أداء الصلاة أي صلاة كانت والغرض من التحليف بعد اقامة الصلاة هو ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احترازا الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل والله أعلم (المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سائر البلدان في أشرف المساجد وقال أبو حنيفة رحمه الله يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان وهذا على خلاف الآية ولان المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك ان الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه أقوى * ثم قال تعالى (فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى) وفيه مسائل (المسألة الاولى) الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لاجل ذلك الحبس على القسم (المسألة الثانية) قوله ان ارتبتم اعتراض بين القسم والمقسم عليه والمعنى

ان ارتبتم فى شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة فى اشهاد الكفار لان تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ومن قال الآية نازلة فى حق المسلم قال انها منسوخة وعن على عليه السلام انه كان يحلف الشاهد والراوى عند التهمة (المسألة الثالثة) قوله لا نشترى به ثمنا يعنى يقسمان بالله أنا لا نبيع عهد الله بشئ من الدنيا قائلين لا نشترى به ثمنا وهو كقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا أى لا نأخذ ولا نستبدل ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنه وقوله ولو كان ذا قربى أى لا نبيع عهد الله بشئ من الدنيا ولو كان ذلك الشئ حبوة ذى قربى اونفسه وخص ذا القربى بالذكر لان الميل اليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم وهو كقوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين * ثم قال تعالى (ولا نكتم شهادة الله) وفيه مسألتان (الاولى) هذا عطف على قوله لا نشترى به ثمنا يعنى انهما يقسمان حال ما يقولان لا نشترى به ثمنا ولا نكتم شهادة الله أى الشهادة التى أمر الله بحفظها واظهارها (المسألة الثانية) نقل عن الشعبى انه وقف على قوله شهادة ثم ابتدأ آلله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروى عنه بغير مد على ما ذكره سيبويه ان منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى تالله * ثم قال تعالى (انا اذا لمن الآثمين) يعنى اذا كتمناها كنا من الآثمين

* ثم قال تعالى (فان عثر على انهما استحقا اثما) قال الليث رحمه الله عثر الرجل يعثر عثورا اذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره وأعثرت فلانا على أمرى أى أطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرة اذا وقع على شئ قال أهل اللغة وأصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التى هى الوقوع وذلك لان العاثر انما يعثر بشئ كان لا يراه فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل من اطلع على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه واعثر غيره اذا أطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك أعثرنا عليهم أى أطلعنا ومعنى الآية فان حصل العثور والوقوف على انهما أتيا بخيانة واستحقا الاثم بسبب اليمين الكاذبة * ثم قال تعالى (فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان) وفيه مسائل (المسألة الاولى) اعلم أن معنى الآية فان عثر بعد ما حلف الوصيان على انهما استحقا اثما أى حنثا فى اليمين بكذب فى قول أو خيانة فى مال قام فى اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا فى ذلك وما كذبنا وروى انه لما نزلت الآية الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم وعدى فاستحلفهما عند المنبر بالله الذى لا اله الا هو انهما لم يوجد منهما خيانة فى هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهر واختلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة أظهرا الاناء فبلغ ذلك بنى سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيأ فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نقر فكتمنا فرفعوا القصة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى فان عثر الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبى رفاعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى أولياء الميت وكان تميم الدارى يقول بعد ما أسلم صدق الله ورسوله انا أخذت الاناء فأتوب الى الله تعالى وعن ابن عباس انه بقيت تلك الواقعة مخفية الى ان أسلم تميم الدارى فلما أسلم أخبر بذلك وقال حلفت كاذبا وأنا وصاحبى بعنا الاناء بألف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الالف الى موالى الميت (المسألة الثانية) قوله فآخران يقومان مقامهما أى مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتهما وقوله من الذين استحق عليهم الاوليان المراد به موالى الميت وقد أكثر الناس فى انه لم وصف موالى الميت بهذا الوصف والاصح عندى فيه وجه واحد وهو انهم انما وصفوا بذلك لانه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فان من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تملكه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال (المسألة الثالثة) أما قوله الاوليان ففيه وجوه (الاول) أن يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير هما الاوليان وذلك لانه لما قال فآخران يقومان مقامهما

فكأنه قيل ومن هما فقيل الاوليان (والثانى) ان يكون بدلا من الضمير الذى فى يقومان والتقدير فيقوم الاوليان (والثالث) أجاز الاخفش ان يكون قوله الاوليان صفة لقوله فآخران وذلك لان النكرة اذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله تعالى كمشكاة فيها مصباح فصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال فى زجاجة ثم قال الزجاجة وهذا مثل قولك رأيت رجلا ثم يقول انسان من الرجل فصار بالعود اليه الذكره معرفة (الرابع) يجوز أن يكون قوله الاوليان بدلا من قوله آخران وابدال المعرفة من النكرة كثير (المسئلة الرابعة) انما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين (الاول) معنى الاوليان الاقربان الى الميت (الثانى) يجوز أن يكون المعنى الاوليان باليمين والسبب فيه أن الوصيين قد ادعيا ان الميت باع الاناء الفضة فانتقل اليمين الى موالى الميت لان الوصيين قد ادعيا ان مورثهما باع الاناء وهما انكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما وهذا كما ان انسانا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين الى الذى ادعى الدين أولا لانه صار مدعى عليه أنه قد استوفاه (المسئلة الخامسة) القراءة المشهورة للجمهور استحق بضم التاء وكسر الحاء والاوليان تثنية الاولى وقد ذكرنا وجهه وقراءة حمزة وعاصم فى رواية ابى بكر الاولين بالجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين فى قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الاولين الذين استحق عليهم مالهم وانما قيل لهم الاولين من حيث كانوا أولين فى الذكر ألا ترى أنه قد تقدم يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل ذكرا فى اللفظ قبل قوله أو آخران من غيركم وقرأ حفص وحده بفتح التاء والحاء الاوليان على التثنية ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما أولى من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصاية ولما خانا فى مال الورثة صح أن يقال ان الورثة قد استحق عليهم الاوليان أى خان فى مالهم الاوليان وقرأ الحسن الاولان ووجهه ظاهر مما تقدم

* ثم قال تعالى (فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين) والمعنى ظاهر أى وما اعتدينا فى طلب هذا المال وفى نسبتهم الى الخيانة وقوله انا اذا لمن الظالمين أى انا اذا حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل * ثم قال تعالى (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) والمعنى ذلك الحكم الذى ذكرناه والطريق الذى شرعناه أقرب الى أن يأتوا بالشهادة على وجهها وأن يأتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون ان يحلفوا على ماذكروه لخوفهم من ان ترد أيمان على الورثة بعد أيمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس * ثم قال تعالى (واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدى القوم الفاسقين) والمعنى اتقوا الله ان تخونوا فى الامانات واسمعوا مواعظ الله أى اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لا يهدى القوم الفاسقين وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وأوامره فهذا هو القول فى تفسير هذه الآية التى اتفق المفسرون على أنها فى غاية الصعوبة اعرابا ونظما وحكما وروى الواحدى رحمه الله فى البسيط عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال هذه الآية أعضل ما فى هذه السورة من الاحكام والحكم الذى ذكرناه فى هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه * قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم) اعلم أن عادة الله تعالى جارية فى هذا الكتاب الكريم أنه اذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والاحكام اتبعها اما بالالهيات واما بشرح أحوال الانبياء أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعا كثيرة من الشرائع اتبعها بوصف أحوال القيامة أولا ثم ذكر أحوال عيسى أما وصف أحوال القيامة فهو قوله يوم يجمع الله الرسل وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فى هذه الآية قولان (أحدهما) انها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان (الاول) قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز أن ينصب على الظرف لهذا الفعل لانهم لم يؤمروا بالتقوى فى ذلك اليوم ولكن على المفعول له (الثانى) قال القفال يجوز أن يكون التقدير والله لا يهدى القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل أى لا يهديهم الى الجنة كما قال ولا ليهديهم طريقا الا طريق

جهنم (والقول الثانى) انها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه أيضا وجهان (الاول) ان التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل (والثانى) أن يكون التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت (المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب بأجبتم انتصاب مصدره على معنى أى اجابة أجبتم اجابة انكار أم اجابة اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا أجبتم فان قيل وأى فائدة فى هذا السؤال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت بأى ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل (المسألة الثالثة) ظاهر قوله تعالى قالوا لا علم لنا انك أنت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وأيضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا فاذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالانبياء أولى بأن يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه (الاول) قال جمع من المفسرين ان للقيامة زلازل وأهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها فالانبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الاهوال ينسون أكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندى ضعيف لانه تعالى قال فى صفة أهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال أيضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء والرسل أقل من ذلك ومعلوم انهم لو خافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم انهم لا يخافون البتة (والوجه الثانى) ان المراد منه المبالغة فى تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول فى فلان فيقول أنت أعلم به منى كأنه قيل لا يحتاج فيه الى الشهادة لظهوره وهذا أيضا ليس بقوى لان السؤال انما وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كافرين حتى تريد الرسل بالنفى تبكيتهم وفضيحتهم (والوجه الثالث) فى الجواب وهو الاصح وهو الذى اختاره ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما أظهروا وما أضمروا ونحن لا نعلم الا ما أظهروا فعلمك فيهم أنفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لان علمهم عند الله كلا علم (والوجه الرابع) فى الجواب انهم قالوا لا علم لنا الا ان علمنا جوابهم لنا وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله انك أنت علام الغيوب يشهد بصحة هذين الجوابين (الوجه الخامس) وهو الذى خطر ببالى وقت الكتابة انه قد ثبت فى علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند كل أحد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال عليه الصلاة والسلام انكم لتختصمون لدى ولعل بعضكم ألحن بحجته فمن حكمت له بغير حقه فكأنما قطعت له قطعة من النار أو لفظ هذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا البتة بأحوالهم انما الحاصل عندنا من أحوالهم هو الظن والظن كان معتبرا فى الدنيا لان الاحكام فى الدنيا كانت مبنية على الظن وأما الآخرة فلا التفات فيها الى الظن لان الاحكام فى الآخرة مبنية على حقائق الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن لان الظن لا عبرة به فى القيامة (الوجه السادس) انهم لما علموا انه سبحانه وتعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فرأوا ان الادب فى السكوت وفى تفويض الامر الى عدل الحى القيوم الذى لا يموت (المسألة الرابعة) قرئ علام الغيوب بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك أنت أى أنت الموصوف بأوصافك المعروفة من العلم وغيره ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص أو على النداء أو وصفا لاسم ان (المسألة الخامسة) دلت الآية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه أما العلامة

فانهم أجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها فى حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التأنيث * قوله تعالى (اذ قال الله

يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك) فى الآية مسائل (المسألة الاولى) اعلم أنا بينا ان الغرض من قوله تعالى للرسل ماذا أجبتم توبيخ من تمرد من أممهم وأشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى عليه السلام لان طعن سائر الامم كان مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل أن يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد فلاجرم ذكر تعالى انه يعدد أنواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فان كل واحدة من تلك النعم المعدودة على عيسى تدل على انه عبد وليس باله والفائدة فى هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا فى وقت نزول هذه الآية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم واعتقادهم (المسألة الثانية) موضع اذ يجوز أن يكون رفعا بالابتداء على معنى ذاك اذ قال الله تعالى ويجوز أن يكون المعنى اذكر اذ قال الله (المسألة الثالثة) خرج قوله اذ قال الله على لفظ الماضي دون المستقبل وفيه وجوه (الاول) الدلالة على قرب القيامة حتى كأنها قد قامت ووقعت وكل آت قريب ويقال الجيش قد أتى اذا قرب اتيانهم قال الله تعالى أتى أمر الله (الثانى) انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كأنك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا اذ صاح صائح فتركتنى وأجبته ونظيره من القرآن قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم والوجه فى كل هذه الآيات ما ذكرناه من انه خرج على سبيل الحكاية عن الحال (المسألة الرابعة) يا عيسى بن مريم يجوز أن يكون عيسى فى محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز أن يكون فى محل النصب لانه فى نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا اجاز فيه وجهان نحو يا زيد بن عمرو ويا زيد بن عمرو وأنشد النحويون يا حكم بن المنذر بن الجارود برفع الاول ونصبه على ما بينا (المسألة الخامسة) قوله نعمتي عليك أراد الجمع كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس واعلم أن الله تعالى فسر نعمته عليه بامور (أولها) قوله (اذ أيدتك بروح القدس) وفيه وجهان (الاول) روح القدس هو جبريل عليه السلام الروح جبريل والقدس هو الله تعالى كأنه أضافه الى نفسه تعظيما له (الثانى) ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها خيرة ومنها نذلة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة فالله تعالى خص عيسى بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة ولقائل أن يقول لما دلت هذه الآية على ان تأييد عيسى انما حصل من جبريل أو بسبب روحه المختص به قدح هذا فى دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز انه أعان عيسى عليه السلام على ذلك على سبيل اغواء الخلق واضلالهم فما لم تعرف عصمة جبريل لا يندفع هذا وما لم تعرف نبوة عيسى عليه السلام لا تعرف عصمة جبريل فيلزم الدور وجوابه ما ثبت من أصلنا ان الخالق ليس الا الله وبه يندفع هذا السؤال (وثانيها) قوله (تكلم الناس فى المهد وكهلا) أما كلام عيسى فى المهد فهو قوله انى عبد الله آتانى الكتاب وقوله تكلم الناس فى المهد وكهلا فى موضع الحال والمعنى يكلمهم طفلا وكهلا من غير أن يتفاوت كلامه فى هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده (وثالثها) قوله (واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) وفى الكتاب قولان (أحدهما) المراد به الكتابة وهى الخط (والثانى) المراد منه جنس الكتب فان الانسان يتعلم أولا كتبا سهلة مختصرة ثم يترقى منها الى الكتب الشريفة وأما الحكمة فهى عبارة عن العلوم النظرية والعلوم العملية ثم ذكر بعده التوراة والانجيل وفيه وجهان (الاول) انهما خصا بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوله واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح (والثانى) وهو الاقوى ان الاطلاع على أسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ربانيا فى أصناف العلوم الشرعية والعقلية الظاهرة التى يبحث عنها العلماء فقوله والتوراة والانجيل اشارة الى الاسرار التى لا يطلع عليها احد

الأكابر الانبياء عليهم الصلاة والسلام ورابعها قوله تعالى * (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى
فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ نافع فتكون طائرا والباقون طيرا بغير
ألف وطير جمع طائر كضان وضائن وركب وراكب (المسألة الثانية) انه تعالى ذكر ههنا فتنفخ فيها وذكر
فى آل عمران فانفخ فيه والجواب ان قوله كهيئة الطير أى هيئة مثل هيئة الطير فقوله فتنفخ فيها الضمير
للكاف لانها صفة الهيئة التى كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست
من خلقه ولا نفخه فى شئ اذا عرفت هذا فنقول الكاف تؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التى هى
مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز أن يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير
وأخرى على وجه التأنيث (المسألة الثالثة) انه تعالى اعتبر الاذن فى خلق الطين كهيئة الطير وفى صيرورة
ذلك الشئ طيرا وانما عاد قوله باذنى تأكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله تعالى وتخليقه لا بقدرة
عيسى وايجاده (وخامسها) قوله (وتبرئ الاكمه والابرص باذنى) وابراء الاكمه والابرص معروف وقال
الخليل الاكمه من ولد أعمى والاعمى من ولد بصيرا ثم عمى (وسادسها) * قوله تعالى (واذ تخرج الموتى
باذنى) أى واذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء باذنى أى بفعلى ذلك عند دعائك وعند قولك للميت اخرج
باذن الله من قبرك وذكر الاذن فى هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله تعالى كقوله
وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله أى الا بخلق الله الموت فيها (وسابعها) * قوله تعالى (واذ كففت
بنى اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) قوله اذ جئتهم بالبينات يحتمل
أن يكون المراد منه هذه البينات التى تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للعهد ويحتمل أن يكون
المراد منه جنس البينات (المسألة الثانية) روى انه عليه الصلاة والسلام لما أظهر هذه المعجزات العجيبة
قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه الى السماء * ثم قال تعالى (فقال الذين كفروا منهم ان
هذا الا سحر مبين) وفيه مسألتان (الاولى) قرأ حمزة والكسائى ساحر بالالف وكذلك فى يونس وهود
والصف وقرأ ابن عامر وعاصم فى يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرأ ساحر أشار الى الرجل ومن قرأ
سحر أشار به الى ما جاء به وكلاهما حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدى رحمه الله
والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص أما وقوعه على الحدث فظاهر وأما وقوعه على
الشخص فتقول هذا سحر وتريد به ذو سحر كما قال تعالى ولكن البر من آمن أى ذا البر قال الشاعر * فانما هى
اقبال وادبار (المسألة الثانية) فان قيل انه تعالى شرع ههنا فى تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول
الكفار فى حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره ههنا والجواب ان من الامثال المشهورة
ان كل ذى نعمة محسود وطعن الكفار فى عيسى عليه السلام بهذا الكلام يدل على ان نعم الله فى حقه كانت
عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذى ذكرناه (وثامنها) * قوله تعالى (واذ أوحيت الى
الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى) وقد تقدم تفسير الوحى فمن قال انهم كانوا أنبياء قال ذلك الوحى هو الوحى
الذى يوحى الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا أنبياء قال المراد بذلك الوحى الالهام والالقاء فى القلب
كما فى قوله تعالى وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه وقوله وأوحى ربك الى النحل وانما ذكر هذا فى معرض
تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا فى قلوبهم من أعظم نعم الله على الانسان
وذكر تعالى انه لما ألقى ذلك الوحى فى قلوبهم آمنوا وأسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان
صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع فى الظاهر يعنى آمنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان
قيل انه تعالى قال فى أول الآية اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك ثم ان جميع ما ذكره تعالى من النعم مختص
بعيسى عليه السلام وليس لامه بشئ منها تعلق قلنا كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية
فهو حاصل على سبيل الضمن والتبع للام ولذلك قال تعالى وجعلنا ابن مريم وأمه آية فجعلهما معا آية
واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر وروى انه تعالى لما قال لعيسى اذكر نعمتى عليك كان يلبس

الشعر ويأكل الشعير ولا يدخر شيئاً لغد ويقول مع كل يوم رزقه ومن لم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت أينما أمسى بات * قوله تعالى (اذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) فيه مسائل (المسألة الاولى) فى قوله اذ قال وجهان (الاول) أوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون (الثانى) اذكر اذ قال الحواريون (المسألة الثانية) هل يستطيع ربك قرأ الكسائى هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب وبادغام اللام فى التاء وسبب الادغام ان اللام قريب المخرج من التاء لانهما من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا وبحسب قرب الحرف من الحرف يحسن الادغام وهذه القراءة مروية عن على وابن عباس وعن عائشة رضى الله عنهم انها قالت كانوا أعلم بالله من أن يقولوا هل يستطيع وانما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك وعن معاذ بن جبل اقرأنى رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب والباقون يستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالاظهار فأما القراءة الاولى فمعناها هل تستطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة أولى من الثانية لان هذه القراءة توجب شكهم فى استطاعة عيسى والثانية توجب شكهم فى استطاعة الله ولاشك ان الاولى أولى وأما القراءة الثانية ففيها اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز أن يقال انهم بقوا شاكين فى اقتدار الله تعالى على ذلك والجواب عنه من وجوه (الاول) انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء فدل ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا فى الايمان وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا يدل على مرض فى القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين فى الايمان (والوجه الثانى) فى الجواب انهم كانوا مؤمنين الا انهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمأنينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى فان مشاهدة مثل هذه الآية لاشك انها تورث الطمأنينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا (والوجه الثالث) فى الجواب ان المراد من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جائز فى الحكمة أم لا وذلك لان أفعال الله تعالى لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففى الموضع الذى لا يحصل فيه شئ من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافى من جهة الحكمة كالمنافى من جهة القدرة وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة وأما على قولنا فهو محمول على أن الله تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور لان خلاف المعلوم غير مقدور (الوجه الرابع) قال السدى هل يستطيع ربك أى هل يطيعك ربك ان سألته وهذا تفريع على أن استطاع بمعنى أطاع والسين زائدة (الوجه الخامس) لعل المراد بالرب هو جبريل عليه السلام لانه كان يربيه ويخصه بأنواع الاعانة ولذلك قال تعالى فى أول الآية اذ أيدتك بروح القدس يعنى انك تدعى انه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة فهل يقدر على انزال مائدة من السماء عليك (والوجه السادس) انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك فى غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك أمر جلى واضح لا يجوز لعاقل أن يشك فيه فكذا ههنا (المسألة الثالثة) قال الزجاج المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الانبارى سميت مائدة لانها عطية من قول العرب ماد فلان فلانا يميده ميدا اذا أحسن اليه فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى معطية وقال أبو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية وأصلها مميدة ميد بها صاحبها أى أعطيها وتفضل عليه بها والعرب تقول مادنى فلان يميدنى اذا أحسن اليه * ثم قال تعالى (قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين) وفيه وجهان (الاول) قال عيسى اتقوا الله فى تعيين المعجزة فانه جار مجرى التعنت والتحكم وهذا من العبد فى حضرة الرب جرم عظيم ولانه أيضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم (الثانى) انه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سببا لحصول

هذا المطلوب كما قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وقوله ان كنتم مؤمنين يعني ان كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادرا على انزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب * ثم قال تعالى (قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين) والمعنى كانهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم انه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات القاهرة فأجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد أن تكون معجزة بل لمجموع أمور كثيرة (أحدها) انا نريد أن نأكل منها فان الجوع قد غلبنا ولا نجد طعاما آخر (وثانيها) انا وان علمنا قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمأنينة (وثالثها) انا وان علمنا بسائر المعجزات صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتأكدت الطمأنينة (ورابعها) ان جميع تلك المعجزات التي أوردتها كانت معجزات أرضية وهذه معجزة سماوية وهي أعجب وأعظم فاذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل ونكون عليها من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة * ثم قال تعالى (قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) أما الكلام في اللهم فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء فقوله اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان وأما قوله تكون لنا صفة للمائدة وليس بجواب للامر وفي قراءة عبد الله تكن لانه جعله جواب الامر قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها أمر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ومثاله قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع فأرسله معي ردأ يصدقني بالجزم والرفع وأما قوله عيدا لاولنا وآخرنا أي نتخذ اليوم الذي تنزل فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن يأتي بعدنا ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد يعود فأصله هو العود فسمي العيد عيدا لانه يعود كل سنة بفرح جديد وقوله وآية منك أي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا أي وارزقنا طعاما نأكله وأنت خير الرازقين (المسألة الثانية) تأمل في هذا الترتيب فان الحواريين لما سألوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل فقالوا نريد أن نأكل منها وأخروا الاغراض الدينية الروحانية فأما عيسى فانه لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية وأخر غرض الاكل حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عليه السلام لشدة صفاء دينه واشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا لم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وأنت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى وقوله أنزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ثم قال وأنت خير الرازقين وهو عروج مرة أخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله ومن الاخس الى الاشرف وعند ذلك تلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهله (المسألة الثالثة) في قراءة زيد يكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الآية * ثم قال تعالى (قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين) وفيه مسائل (المسألة الاولى) قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وأنزل وقيل بالتشديد أي منزلها مرة بعد أخرى وبالتخفيف مرة واحدة (المسألة الثانية) قوله فمن يكفر بعد منكم أي بعد انزال المائدة فاني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين قال

ابن عباس يعنى مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجلا لهم فى الدنيا ويجوز أن يكون مؤخرا الى الآخرة وقوله من العالمين يعنى عالمى زمانهم (المسألة الثالثة) قيل انهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم فى مفازة على غير ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد أن نأكل منها (المسألة الرابعة) اختلفوا فى ان عيسى عليه السلام هل سأل المائدة لنفسه أو سألها لقومه وان كان قد أضافها الى نفسه فى الظاهر وكلاهما محتمل والله أعلم (المسألة الخامسة) اختلفوا فى انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد ما نزلت واحتجوا عليه بوجهين (الاول) ان القوم لما سمعوا قوله أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين استغفروا وقالوا لا نريدها (والثانى) انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم وآخرهم فلو نزلت لبقى ذلك العيد الى يوم القيامة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين انها نزلت لانه تعالى قال انى منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب حصول هذا النزول (والجواب عن الاول) ان قوله فمن يكفر بعد منكم فانى أعذبه شرط وجزاء لا تعلق له بقوله انى منزلها عليكم (والجواب عن الثانى) ان يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم (المسألة السادسة) روى ان عيسى عليه السلام لما أراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم أنزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وأخرى تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين أيديهم فبكى عيسى عليه السلام وقال اللهم اجعلنى من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم أحسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها ويأكل منها فقال شمعون رأس الحواريين أنت أولى بذلك فقام عيسى وتوضأ وصلى وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا شوك ولا فلوس تسيل دسما وعند رأسها ملح وعند ذنبها خل وحولها من ألوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فقال شمعون يا روح الله أمن طعام الدنيا أم من طعام الآخرة فقال ليس منهما ولكنه شئ اخترعه الله بالقدرة العالية كلوا ما سألتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله فقال الحواريون يا روح الله لو أريتنا من هذه الآية آية أخرى فقال يا سمكة احيى باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودى كما كنت فعادت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا من بعدها فمسخوا قردة وخنازير * قوله تعالى

(واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله) وفيه مسائل (المسألة الاولى) هذا معطوف على قوله اذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى هذا القول فهذا الكلام انما يذكره لعيسى يوم القيامة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه اليه وتعلق بظاهر قوله واذ قال الله واذ تستعمل للماضى والقول الاول أصح لان الله تعالى عقب هذه القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم والمراد به يوم القيامة وأما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه (المسألة الثانية) فى قوله أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله سؤالان (أحدهما) ان الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب (وثانيهما) انه كان عالما بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان أحدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفى الهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول اليهم مع ان أحدا منهم لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثانى ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التى ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها البتة ولذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى ليس خالقها فصح انهم أثبتوا فى حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين له مع ان الله تعالى ليس الها له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية * ثم قال تعالى (قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق) أما قوله سبحانك فقد فسرناه فى قوله سبحانك لا علم لنا واعلم أن الله تعالى لما سأل

عيسى انك هل قلت كذا لم يقل عيسى بأني قلت أو ما قلت بل قال ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق وهذا ليس بحق ينتج انه ما يكون لي أن أقول هذا الكلام ولما بين انه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأني ما قلت هذا الكلام لان هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل بأني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الحق سبحانه * ثم قال تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) وفيه مسألتان (المسألة الاولى) المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي وقيل تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك وقيل تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك وقيل تعلم ما كان مني في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة وقيل تعلم ما أقول وأفعل ولا أعلم ما تقول وتفعل (المسألة الثانية) تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسما والجواب من وجهين (الاول) ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد (والثاني) ان المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام * ثم قال تعالى (انك أنت علام الغيوب) وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين أعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك * ثم قال تعالى حكاية عن عيسى (ما قلت لهم الا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم) ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع الى القول المأمور به والمعنى ما قلت لهم الا قولا أمرتني به وذلك القول هو ان أقول لهم اعبدوا الله ربي وربكم واعلم انه كان الاصل أن يقال ما أمرتهم الا بما أمرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا على موجب الادب الحسن لئلا يجعل نفسه وربه آمرين معا ودل على الاصل بذكر أن المفسرة * ثم قال تعالى (وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم) أي كنت أشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم (فلما توفيتني) والمراد منه وفاة الرفع الى السماء من قوله اني متوفيك ورافعك الي (كنت أنت الرقيب عليهم) قال الزجاج الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم (وأنت على كل شيء شهيد) يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم وأنت الشهيد عليهم بعد مفارقتي لهم فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات * ثم قال تعالى (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) معنى الآية ظاهر وفيه سؤال وهو انه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه من وجوه (الاول) انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله تعالى (والثاني) انه يجوز على مذهبنا من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار لان الملك ملكه ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الامور كلها الى الله وترك التعرض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله فانك أنت العزيز الحكيم يعني أنت قادر على ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية * وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب وليس في اسقاطه على الله مضرة فوجب أن يكون حسنا بل دل الدليل السمعي في شرعنا على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى عليه السلام (الوجه الثالث) في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوز أن يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان أولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وأنت قد حكمت على كل

من كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن الكفر وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة (الوجه الرابع) انا ذكرنا ان من الناس من قال ان قول الله تعالى لعيسى أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا فى يوم القيامة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم فانهم عبادك يعنى ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك فلك ذلك وان أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال (المسألة الثانية) احتج بعض الاصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فى حق الفساق قالوا لان قول عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك ليس فى حق أهل الثواب لان التعذيب لا يليق بهم وليس أيضا فى حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذلك ليس الا فى حق الفساق من أهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق فى حق عيسى عليه السلام ثبت فى حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الاولى لانه لا قائل بالفصل (المسألة الثالثة) روى الواحدى رحمه الله ان فى مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك أنت الغفور الرحيم سمعت شيخى ووالدى رحمه الله يقول العزيز الحكيم ههنا أولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضى انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا اعتراض عليه لاحد فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا أتم مما اذا كان كونه غفورا رحيما يوجب المغفرة والرحمة فكانت عبارته رحمه الله أن يقول عز عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل وقال قوم آخرون انه لو قال فانك أنت الغفور الرحيم أشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال انك أنت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه *

ثم قال تعالى (قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) وفيه مسائل (المسألة الاولى) أجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيامة والمعنى ان صدقهم فى الدنيا ينفعهم فى القيامة والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار فى القيامة لا ينفعهم ألا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى فى قوله ما قلت لهم الا ما أمرتنى به (المسألة الثانية) قرأ جمهور القراء يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره أبو عبيدة فمن قرأ بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين وأما النصب ففيه وجوه (الاول) على انه ظرف لقال والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع (الثانى) أن يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز أن تجعل ظروف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا التأويل كقولك القتال يوم السبت والحج يوم عرفة أى واقع فى ذلك اليوم (والثالث) قال الفراء يوم أضيف الى ما ليس باسم فبنى على الفتح كما فى يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظرف انما يبنى اذا أضيف الى المبنى كقول النابغة

على حين عاتبت المشيب على الصبا

بنى حين لاضافته الى المبنى وهو الفعل الماضى وكذلك قوله يوم لا تملك بنى لاضافته الى لا وهى مبنية أما ههنا فالاضافة الى معرب لان ينفع فعل مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب البناء والله أعلم * ثم قال تعالى (لهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم) اعلم أنه تعالى لما أخبر ان صدق الصادقين فى الدنيا ينفعهم فى القيامة شرح كيفية ذلك النفع وهو الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله لهم جنات تجرى من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم وقوله خالدين فيها أبدا اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه أينما ذكر الثواب قال خالدين فيها أبدا وأينما ذكر عقاب الفساق من أهل الايمان ذكر لفظ الخلود ولم يذكر معه التأبيد وأما قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة الى التعظيم هذا ظاهر قول المتكلمين وأما عند أصحاب

الارواح المشرقة بانوار جلال الله تعالى فتحت قوله رضى الله عنهم ورضوا عنه أسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله من أهلها وقوله ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك عائد الى جملة ما تقدم من قوله لهم جنات تجرى الى قوله ورضوا عنه وعندى أنه يحتمل أن يكون ذلك مختصا بقوله رضى الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند أرباب الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق وأى مناسبة بينهما وهذا الكلام يشمئز منه طبع المتكلم الظاهرى ولكن كل ميسر لما خلق له * ثم قال تعالى (لله ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شئ قدير) قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كانه قيل من يعطيهم ذلك الفوز العظيم فقيل الذى له ملك السموات والارض وفى هذه الخاتمة الشريفة أسرار كثيرة ونحن نذكر القليل منها (فالاول) انه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء والسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون فى قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم فى ذلك التسخير كالجمادات التى لا قدرة لها وكالبهائم التى لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة (والثانى) وهو ان مفتتح السورة كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود وكمال حال المؤمن فى أن يشرع فى العبودية وينتهى الى الفناء المحض عن نفسه بالكلية (فالاول) هو الشريعة وهو البداية (والآخر) هو الحقيقة وهو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقدرته وعلوه وذلك هو الوصول الى مقام الحقيقة فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتتح وهذا المختتم (والثالث) وهو ان السورة اشتملت على أنواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام والتكاليف ومنها المناظرة مع اليهود فى انكارهم شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ومنها المناظرة مع النصارى فى قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية باثبات كل هذه المطالب فانه قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه فانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة فى هذه السورة وأما حسن التكليف كيف شاء وأراد فذلك ثابت لانه سبحانه لما كان مالكا للكل كان له أن يتصرف فى الكل بالامر والنهى والثواب والعقاب كيف شاء وأراد فصح القول بالتكليف على أى وجه أراده الحق سبحانه وتعالى وأما الرد على اليهود فلانه سبحانه لما كان مالك الملك فله بحكم المالكية أن ينسخ شرع موسى ويضع شرع محمد وأما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم داخلان فيما سوى الله لانا بينا ان الموجد اما أن يكون هو الله تعالى أو غيره وعيسى ومريم لا شك فى كونهما داخلين فى هذا القسم فاذا دللنا على أن كل ما سوى الله تعالى ممكن لذاته موجود بايجاد الله كائن بتكوين الله كان عيسى ومريم عليهما السلام كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين فظهر بالتقرير الذى ذكرناه ان هذه الآية التى جعلها الله خاتمة لهذه السورة برهان قاطع فى صحة جميع العلوم التى اشتملت هذه السورة عليها والله أعلم بأسرار كلامه تم تفسير هذه السورة بحمد الله ومنه وصلاته على خير خلقه سيدنا محمد النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا